

A black and white portrait of Isaiah Berlin, an older man with glasses, looking slightly to the left. The background is dark and out of focus, showing some architectural details.

Isaiah Berlin

**SOBRE LA  
LIBERTAD**

Edición de Henry Hardy

**alianza**ensayo

Nacido en Letonia de origen judío, Isaiah Berlin (1909-1997) estudió en Oxford, donde más tarde fue profesor de filosofía. Sus obras están marcadas por dos preocupaciones —el pluralismo y la libertad— y han tenido una profunda influencia en la noción actual de libertad política. Del mismo autor Alianza Editorial ha publicado también *Cuatro ensayos sobre la libertad* y *Karl Marx*.

Para más información sobre Isaiah Berlin  
visite <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>



# **SOBRE LA LIBERTAD**

Isaiah Berlin

## **SOBRE LA LIBERTAD**

**Edición de Henry Hardy**

*Con un ensayo sobre  
Berlin y sus críticos  
por Ian Harris*

**Preparación de la edición castellana  
a cargo de Ángel Rivero**

Alianza Editorial

Título original: *Liberty*

Publicada originalmente en Inglaterra en 2002, reimpressa con correcciones en 2002, 2004. Esta edición ha sido publicada por acuerdo con Oxford University Press.

Traducción de Julio Bayón, Ángel Rivero, Natalia Rodríguez, Belén Urrutia

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegida por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Selection of and introduction to *Four Essays on Liberty* © Isaiah Berlin 1969

'Five Essays on Liberty' © The Isaiah Berlin Literary Trust and Henry Hardy 2002

'Political Ideas in the Twentieth Century' copyright Isaiah Berlin 1950, © Isaiah Berlin 1969

'Historical Inevitability' copyright Isaiah Berlin 1954, © Isaiah Berlin 1969, 1997

'Two Concepts of Liberty' © Isaiah Berlin 1958, 1969, 1997

'John Stuart Mill and the Ends of Life' © Isaiah Berlin 1959, 1969

'From Hope and Fear Set Free' © Isaiah Berlin 1964

'Liberty' © Isaiah Berlin 1995

'The Birth of Greek Individualism' © The Isaiah Berlin Literary Trust and Henry Hardy 1998

'Final Retrospect' © The Isaiah Berlin Literary Trust and Henry Hardy 1998

'The Purpose Justifies the Ways' © The Isaiah Berlin Literary Trust 1998, 2002

Letter to George Kennan © The Isaiah Berlin Literary Trust 2002

'Notes on Prejudice' © The Isaiah Berlin Literary Trust 2001

This selection © Henry Hardy 2002

Editorial matter © Henry Hardy 1997, 2002, 2004

'Berlin and his Critics' © Ian Harris 2002, 2004

Illustrations © The Isaiah Berlin Literary Trust 2002

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2004

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; télef. 91 393 88 88

[www.alianzaeditorial.es](http://www.alianzaeditorial.es)

ISBN: 84-206-4710-1

Depósito legal: M. 53.657-2004

Fotocomposición e impresión: EFCA, S. A.

Parque Industrial «Las Monjas»

28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)

Printed in Spain



## ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES  
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



### QUEDA PROHIBIDA LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

*"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,*

—Thomas Jefferson

**Para otras publicaciones visite**

[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escríbanos a:

[lecturasinegoismo@gmail.com](mailto:lecturasinegoismo@gmail.com)

*Sobre la Libertad - Isaiah Berlin*

**Referencia: 2602**

*A la memoria de Stephen Spender*  
1909-1995

La esencia de la libertad ha radicado siempre en la posibilidad de elegir lo que se desea elegir, porque así se desea, sin coerción, sin presiones, sin verse engullido por un vasto sistema; y en el derecho a oponerse, a ser impopular, a defender las convicciones propias simplemente porque son tus convicciones. Ésa es la verdadera libertad y sin ella no hay libertad de ningún tipo, ni siquiera la ilusión de ella.

Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal*\*

\* Londres y Princeton, 2002, pp. 103-104. Las conferencias que comprenden *Freedom and its Betrayal* fueron pronunciadas en 1952.



## ÍNDICE

ILUSTRACIONES .....	11
LAS PERIPECIAS DEL EDITOR .....	13

### CINCO ENSAYOS SOBRE LA LIBERTAD

INTRODUCCIÓN .....	41
LAS IDEAS POLÍTICAS EN EL SIGLO XX .....	93
LA INEVITABILIDAD HISTÓRICA .....	131
DOS CONCEPTOS DE LIBERTAD .....	205
JOHN STUART MILL Y LOS FINES DE LA VIDA .....	257
LIBRES DE TODA ESPERANZA Y DE TODO MIEDO .....	291

OTROS ESCRITOS SOBRE LA LIBERTAD

LIBERTAD .....	321
EL NACIMIENTO DEL INDIVIDUALISMO GRIEGO .....	325
RETROSPECTIVA FINAL .....	361

APÉNDICES AUTOBIOGRÁFICOS

EL FIN JUSTIFICA LOS MEDIOS.....	371
CARTA A GEORGE KENNAN .....	377
NOTAS SOBRE EL PREJUICIO.....	387
BERLIN Y SUS CRÍTICOS, por <i>Ian Harris</i> .....	391
ÍNDICE DE AUTORES Y DE MATERIAS, compilado por <i>Douglas Matthews</i> .....	409

## ILUSTRACIONES

Una página de las galeradas de <i>Cuatro ensayos sobre la libertad</i> .....	22
Cubierta de la primera edición de <i>Cuatro ensayos sobre la libertad</i> .....	27
Origen del título «Cinco ensayos sobre la libertad» .....	38
Apuntes de Berlin para «Mi trayectoria intelectual» .....	320
Berlin con doce años, Arundel House School, julio de 1921 .....	369
Primera página del manuscrito «El fin justifica los medios» .....	376
Primera página mecanografiada de «Las ideas políticas en la época romántica» .....	392





## LAS PERIPECIAS DEL EDITOR

La libertad es la única riqueza verdadera.

WILLIAM HAZLITT<sup>1</sup>

El año en que murió Isaiah Berlin fui invitado por el *The Times Higher Education Supplement* a participar con una contribución en su serie «Speaking Volumes», en la cual los lectores escriben un texto corto en el que comentan el libro que más les ha influido. Sin vacilar elegí *Cuatro ensayos sobre la libertad*, que no sólo me dejó atónito la primera vez que lo leí, sino que me puso en el camino que me llevaría a ser el editor de Berlin y, treinta años más tarde, a la publicación de esta edición ampliada de dicho libro.

Mi texto para la *THES* lo escribí justo antes de la muerte de Berlin, y fue publicado poco después de ésta<sup>2</sup>. Parte de lo que entonces dije me parece que aún merece la pena repetirse en este contexto:

Cuando llegué al Colegio Wolfson como estudiante licenciado, en 1972, no tenía la menor idea de que estaba a punto de descubrir la que sería mi ocupación.

<sup>1</sup> De «Common Places» (1823): vol. 20, p. 122, en *The Complete Works of William Hazlitt*, ed. P. P. Howe (Londres y Toronto, 1930-1934).

<sup>2</sup> Número del 21 de noviembre de 1997, p. 21. Berlin murió el día 5 de noviembre. El artículo está disponible en <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>, con el título de «Writing about Berlin». He adaptado ligeramente el fragmento aquí utilizado.

El decano del Colegio era Isaiah Berlin. Tan pronto como le conocí (en una entrevista para una beca, a la que llegué tarde porque había tenido un percance con el coche y durante la cual él no dejó de mirar por la ventana esperando ver un taxi que había de trasladarle a una cita para almorzar) me di cuenta de que se trataba de un hombre singular; pero nunca había leído ninguna de sus obras y no sabía apenas nada acerca suya.

Le pregunté que por dónde podía empezar, y él certeramente me dirigió a *Cuatro ensayos sobre la libertad*, publicado tres años antes. Me llevé el libro a una excursión que hice con unos amigos a una remota granja en Exmoor, durante unas vacaciones de la universidad, y quedé traspuesto. A Berlin le gustaba referirse a la inconfundible sensación de «navegar por aguas de primera clase», y esta fue la sensación que experimenté. Aparte de lo persuasivo de las propuestas recogidas en el libro, me encontraba ante un hombre que poseía la rara cualidad de entender la naturaleza humana, un hombre plenamente dotado de ese «sentido de la realidad» que tanto celebraba cuando lo encontraba en otros. Podía sentirse algún desacuerdo en este o en otro punto, pero la sensación era que uno estaba en buenas manos.

El pilar central del libro es el pluralismo de valores de Berlin, su creencia en que los valores que persiguen los hombres no sólo son múltiples sino que a veces son irreconciliables y que esto se aplica tanto al nivel de las culturas —sistemas de valores— como entre los valores de una cultura particular o individual. Es un rasgo esencial de las grandes religiones monistas y de las ideologías políticas el afirmar que sólo hay una única forma de salvación, una única forma de vida, una única estructura verdadera de valores. Es esta afirmación la que, cuando recibe expresión fanática, conduce al fundamentalismo, a la persecución y a la intolerancia. El pluralismo es un profiláctico frente a tales peligros. Es una fuente de liberalismo y tolerancia, pero no el tipo de tolerancia limitada que espera que el errado acabe por ver la luz, sino la tolerancia profunda, duradera, que acepta y celebra aquellas formas de ver la vida que son irremediamente distintas de las que nosotros vivimos.

*Cuatro ensayos* contiene también otros tesoros, como la devastadora crítica del historicismo y el determinismo que aparece en «La inevitabilidad histórica», el famoso estudio de la libertad «positiva» y la «negativa» en «Dos conceptos de libertad», el examen de las tensiones internas del pensamiento de Mill en «John Stuart Mill y los fines de la vida». Es uno de los libros más ricos y plenos de humanidad que jamás he leído y merecidamente se ha convertido en un clásico.

Dicho esto, parece de *lèse-majesté* alterarlo ahora, pero, como pronto se aclarará, esta ampliación fue deseada fervientemente por el propio autor y yo aquí me veo únicamente como el que completa el proceso hasta su conclusión lógica.

No me voy a disculpar por haber puesto al pluralismo y no al liberalismo ocupando el escenario central en mis comentarios a *Cuatro ensayos*, aunque



otros invertirían el orden. Para mí, el pluralismo de Berlin constituye su tesis más profunda y original, lo que no significa que niegue que su versión del liberalismo sea imprescindible, o la percepción de la humanidad que anida en su núcleo, que la libertad de elección entre posibilidades múltiples es central. De hecho, pluralismo y liberalismo, los dos componentes motrices del enfoque filosófico de Berlin (alguien lo ha denominado certeramente «liberalismo pluralista»), son mutuamente interdependientes y se apoyan entre sí<sup>3</sup>, y yo mismo he acariciado, a ratos, la idea de denominar a esta antología con el título *Libertad y diversidad*; pero el imperativo occamista, reforzado por el deseo pragmático de que resonara el archiconocido título anterior, acabó por ganar.

### *Cinco ensayos sobre la libertad*

Ha llegado la hora, le dijo Linnet a Stallworthy, de que volvamos a hablar de Berlin.

Oficio de Oxford University Press de Catherine Linnet,  
Nueva York, a Jon Stallworthy, Londres, 21 de junio de 1967.

La obra de Berlin ha sido descrita por Ira Katznelson, de manera genérica pero comprensible, como «precisa y audaz»<sup>4</sup>: las cualidades de luminosidad, solidez y seguridad de la escritura de Berlin son ampliamente reconocidas y apreciadas. Pero hay una relación paradójica entre estos indudables atributos y el tortuoso y torturado camino mediante el que sus publicaciones aparecieron en la forma en que lo hicieron. La «precisión» no la alcanzó al primer intento ni tampoco al decimonoveno; y la audacia no iba acompañada de confianza en sí mismo. Tal como escribió a Karl Popper, en agradecimiento por su elogio de «Dos conceptos de libertad», «tengo poca confianza en la validez de mis proyectos intelectuales»<sup>5</sup>. Aunque dominaba en el escenario, temblaba entre bambalinas.

La génesis de los *Cuatro ensayos sobre la libertad*<sup>6</sup> fue tan caótica y prolongada como el de la otra compilación de ensayos que Berlin publicó antes

<sup>3</sup> En esto discrepo, como otros muchos, de John Gray, autor del excelente libro *Isaiah Berlin* (Londres, 1995), que opina que el pluralismo de Berlin resta espacio a la justificación de su liberalismo: véase el capítulo 6 del libro de Gray: «Agonistic Liberalism».

<sup>4</sup> «¿Por qué es intuitivamente cierto que la obra de Berlin es precisa y audaz?», se pregunta en el artículo «Isaiah Berlin's Modernity»: Arien Mack (ed.), *Liberty and Pluralism* [*Social Research* 66, núm. 4 (invierno de 1999)], 1079-1101, p. 1079.

<sup>5</sup> Carta de 16 de marzo de 1959.

<sup>6</sup> Publicado por OUP en Londres y Nueva York en 1969. Las bibliografías suelen consignar, equivocadamente, que el libro fue publicado en Oxford.

de que me convirtiera en su editor, a saber, *Vico y Herder*<sup>7</sup>. La carpeta de Oxford University Press sobre el libro es un verdadero tesoro de anécdotas: la frustración, la incompreensión, la tergiversación, la indecisión, la prevaricación y las expectativas infundadas abundan. La totalidad del proyecto, año tras año, está trufado de frenéticos cambios de programación entreverados de proyectos complementarios e incompatibles que aparecen y desaparecen sin parar. En OUP empezaron a desesperarse a medida que el tiempo se echaba encima y la cáustica correspondencia interna resulta de lectura muy entretenida. Todo esto lo cuento no para hacer gracia, aunque la carpeta resulta muy divertida en su lectura, sino porque podemos aprender mucho acerca de Berlin, como hombre, desentrañando hasta sus últimos detalles el complejo proceso de creación de su libro más famoso e importante —en su opinión, su libro más importante. Espero que también quede claro, desde mis primeras observaciones, que el espíritu en el que está contada la emergencia gradual del libro es el del afecto y no la censura, al margen de que la conducta de Berlin, benigna pero clamorosamente falta de profesionalidad<sup>8</sup>, causara justificada exasperación por parte de su editorial. El camino fue un pedregal, pero el punto de llegada bien mereció el viaje, y no había ruta alternativa más directa.

Aquí sólo puedo ofrecer la parte más sustancial de la historia. La carpeta tiene fecha de apertura de noviembre de 1953, se trata de una carta de la oficina de Nueva York de la agencia literaria de Berlin, entonces como ahora, Curtis Brown, a Oxford University Press Inc., Nueva York, que habían tomado la iniciativa de encargar el libro. A estas alturas sólo estaban escritos dos de los cuatro ensayos, aunque ya se hablaba de un libro de ensayos sobre «temas de política». «Intentaré conseguir un libro de ensayos del señor Berlin tan pronto como pueda», escribe John Cushman de Curtis Brown. ¿Qué habría dicho, podemos especular, si hubiera sabido que pasarían dieciséis años hasta que finalmente apareciera el libro?

Por aquel entonces OUP tenía dos oficinas editoriales en el Reino Unido, una en Oxford (la más académica Clarendon Press) y otra en Londres, en Amen House. Amen House se ocupaba de las publicaciones dirigidas a un público amplio, e incluía los libros en rústica de Oxford, la colección en la que habría de salir el libro en la edición británica. El editor de Londres,

<sup>7</sup> Proporciono una versión resumida de la historia de este último volumen (1976) en el libro de Berlin *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* (Londres, 2000, Chatto and Windus; Princeton, 2000, Princeton University Press), pp. vii-viii.

<sup>8</sup> La manera de crear el libro habría sido, sin duda, completamente censurada en un dictamen de Evaluación de la Actividad Investigadora.

Geoffrey Cumberledge, estaba interesado pero era pesimista: «Berlin [...] es brillante pero su producción es magra y hace menos de lo que promete».

En 1958 Berlin impartió su celebrada lección inaugural como Catedrático Chichele de Teoría Social y Política en Oxford, «Dos conceptos de libertad», y en 1959 su conferencia en memoria de Robert Waley Cohen «John Stuart Mill y los fines de la vida». Desde entonces ambas parecieron formar parte del volumen, titulado en 1960 de forma hiperbólica y provisional por la oficina de Nueva York «Obras escogidas».

En respuesta a una solicitud desde Nueva York a principios de ese año acerca de cómo iban las cosas, Colin Roberts, secretario (esto es, director) de la OUP, escribiendo desde Clarendon Press, cita una carta de Berlin, la primera comunicación suya que aparece en la carpeta:

Desgraciadamente, mi Introducción al libro sobre la libertad no sólo es cuestión de ponerme a teclear —ojalá lo fuera— las correcciones de última hora, éstas también son mi *métier*, como demasiado bien sabe, pero no es esto lo que me ha estado retrasado. Me gustaría escribir un prefacio —y un postfacio— de forma que discutiera y, en la medida de mis fuerzas, replicara a las distintas objeciones y observaciones que estos tres ensayos<sup>9</sup> han ido encontrando —no sería una réplica con nombre y apellidos, sino en términos generales. Esto no lo puedo acometer ahora y —dado que soy un trabajador lento— espero poderlo hacer durante el verano.

En marzo de 1961, Amen House escribió al representante de OUP en Clarendon Press, Dan Davin: «¿Existe la más remota posibilidad de que Berlin haya empezado a escribir los prefacios que según insiste son tan necesarios?». Una carta de Berlin, de la que da cuenta Davin a finales de ese mes, anuncia que:

Los tres ensayos ahora son cuatro —se ha añadido a Mill [...] En cuanto a la Introducción, la escribiré en el verano, en julio y agosto, y tendrá la forma de una respuesta general a las muchas y feroces objeciones que se han hecho sobre los ensayos, y que se siguen haciendo en las publicaciones en curso. Los de la editorial de Nueva York no deben pensar que pierden con cada referencia nueva que hago a los críticos. Con cada una adquieren un nuevo lector potencial (el último asalto aparece en una revista llamada *Dissent*, y llegó ayer)<sup>10</sup>, así que, para mi pasmo, mientras mis opiniones les proporcionen algo que fustigar a los críticos, nunca será tarde para reeditar los ensayos.

<sup>9</sup> El ensayo sobre Mill todavía no ha sido añadido. En este momento del proceso el trabajo se cita como «Tres ensayos sobre la libertad».

<sup>10</sup> David Spitz, «The Nature and Limits of Freedom», *Dissent* 8 (1961-1962), 78-86.

En respuesta a una pregunta de John Brown (el sustituto de Cumberledge), la mecanógrafa de Berlin, Olive Sheldon, escribe en su descargo, en septiembre, que está trabajando en la Introducción a un libro que se llamará «Ensayos sobre la libertad» o «Contra corriente» o «Contra la corriente». A través de ella, expresa sus dudas acerca del valor del ensayo sobre J. S. Mill y del que versa sobre las ideas políticas en el siglo XX y sugiere que deben enviarse a un evaluador. Promete que la Introducción estará en enero de 1962. En noviembre, Harold Beaver, de Amen House, escribe a Catherine Linnet en Nueva York: «Estoy seguro de que Berlin nos está vacilando cuando dice que quiere que alguien lea sus textos». Sin embargo, fueron leídos por Adam Ulam, catedrático de ciencia política en Harvard, que emitió un informe favorable, como se esperaba, e hizo preceder sus observaciones con esta sensata observación: «No simpatizo en absoluto con la costumbre de enviar el trabajo de un reputado investigador, que tiene su estilo y su punto de vista, a alguien para que lo picotee y lo despedace».

En enero de 1962 Berlin escribió una carta a John Brown que merece la pena reproducirse íntegra:

Estoy agobiado por los sentimientos de culpa respecto a la Introducción al libro que recoge mis ensayos sobre la libertad y temas conexos. No creo que logre concluir esta Introducción antes del verano. Las razones son que:

(1) Puesto que implica leer el cúmulo de críticas a los distintos componentes del volumen —esta era la razón de escribir la Introducción— hace falta un montón de tiempo, de reflexión y de meticulosidad para contestar a las objeciones. Las recensiones críticas parecen no tener fin aunque estoy dispuesto a poner el límite el primero de enero de 1962 y no tomar en consideración nada que aparezca con posterioridad a esa fecha.

(2) La vida que llevo, impartiendo demasiadas conferencias aparte de mis obligaciones en Oxford, participando en demasiados comités y, en general, dilapidando mis energías de manera antieconómica y a menudo absurda. En mis momentos lúcidos lamento profundamente esto y me prometo resistirme a invitaciones no académicas y llevar una vida más racional, esto es, de mayor concentración. Pero todos esos buenos propósitos chocan contra el muro y contra el sentimiento de que como catedrático no puedo rechazar contar la verdad a aquellos que tan dispuestos se muestran a escucharla. Y en cuanto a los comités, como son la única excusa que tengo para ir a Londres o fuera, secretamente me arrimo a ellos aunque sin duda reconozco que tienen la propiedad de devorar el tiempo y aniquilar cualquier energía.

Así las cosas, me conozco demasiado bien como para saber que no podré escribir esta Introducción durante el curso —en abril estaré fuera, impartiendo conferencias y en mis comités—, pero escribiré el texto en mayo o junio, y lo tendrá para mediados de julio. Me parecía que lo honesto era comunicarle cómo

estaba el asunto; y si esto retrasa la publicación, entonces, en lo que me concierne, no lo lamentaré, aunque sinceramente espero que no interfiera demasiado con el plan de publicación.

Esto dio lugar a una nota de Beaver a Linnet: «Isaiah Berlin, el gran incumplidor, vuelve a retrasarse con el prefacio».

En mayo, Bud MacLennan de Curtis Brown pidió a John Brown un anticipo de 100 libras y, en su ausencia, un colega le responde que pueden pagar entre 50 y 75 «pero que no cree que puedan ir más allá de esa cifra» (uno se pregunta qué expectativas de ventas del libro tenían en OUP, que ha estado en catálogo y con demanda constante desde su salida). El contrato de lo que ahora se llama *Cuatro ensayos sobre la libertad* fue firmado en julio, y reemplazó a un contrato anterior de julio de 1959, con Nueva York, por *Tres ensayos*. En octubre, John Brown escribió a Sheldon Meyer, en Nueva York: «Creo que todo ha quedado zanjado a entera satisfacción, siempre que Berlin escriba el libro».

Berlin escribió a John Brown en febrero de 1963 diciéndole que «la Introducción a *Cuatro ensayos sobre la libertad* es un [...] asunto complicado», en parte porque había dado prioridad a otro proyecto (que, como muchos otros, no se materializó), un libro construido sobre las conferencias Storrs en Yale, «Tres puntos de inflexión en la historia del pensamiento político».

En marzo de 1964 Jon Stallworthy de Amen House, entonces responsable de la colección de rústica de Oxford, escribe a Curtis Brown que «hace cerca de un año que nos escribimos acerca de la Introducción de Isaiah Berlin a *Cuatro ensayos sobre la libertad*, y me gustaría saber si me puede dar alguna noticia de cómo progresa». La respuesta es que el texto no estará preparado antes de un año y se pregunta a OUP si desean cancelar el contrato. Stallworthy escribe a Peter Sutcliffe, en Oxford: «Lleva cuatro años prometiéndonos el prefacio y me parece que todo el mundo, incluido el propio Berlin, se ha dado cuenta a estas alturas de que nunca lo veremos». Stallworthy pide permiso a Curtis Brown para poder seguir adelante sin el prefacio. Richard Simon de Curtis Brown responde que Berlin terminará definitivamente de escribir la Introducción en abril de 1966, y que, si no lo hace, entonces OUP puede publicarlo sin ella. Esta solución es aceptada por Stallworthy.

No hace falta decir que esta fecha límite se alargó, supuestamente porque Berlin estaba enfermo. Stallworthy se aseguró el permiso para mecanografiar los cuatro ensayos antes de la llegada de la introducción<sup>11</sup>. Antes de enviar

<sup>11</sup> Ésta es la razón de que la Introducción esté paginada en números romanos en la versión original de *Cuatro ensayos*.

la copia mecanografiada a la imprenta consultó a Berlin acerca de dos formas posibles de composición —linotipia y monophoto— y explicó que si iba a haber más cambios era vital optar por la linotipia. Berlin dijo que no habría cambios y Stallworthy, creyéndole, en un ataque de ingenuidad, optó por monophoto<sup>12</sup>. La Introducción volvió a prometerse para finales de agosto, de nuevo en el sobreentendido de que el libro aparecería sin ella si no estaba preparada para dicha fecha. Un nuevo contratiempo se produjo a cuatro días de que venciera el plazo, en una carta firmada en su nombre por su secretaria Baillie Knapheis (desde 1967 Tolkien):

[...] Debo apresurarme, en primer lugar, a agradecerle el tratamiento extremadamente considerado y paciente que me ha dispensado, mucho más allá de lo que merezco. Estoy seguro de que Oxford Press de Nueva York debe considerarme un cliente bastante insatisfactorio —debido a todos estos retrasos—, pero una de las causas secretas de todo esto es mi sospecha de que las obras que ustedes amablemente quieren reimprimir en su colección de rústica son, en algunos casos, escasamente merecedoras de ello; he vuelto a hojear «La inevitabilidad histórica» y me parece que hay todo tipo de problemas y, desde luego, me sentiría profundamente avergonzado si apareciera en su forma actual. Me he tomado la desagradable tarea de leer las críticas más negativas del mismo —las que he conservado—; las más violentas o las más efímeras o las he traspapelado o las he perdido casi de inmediato, y me parece que lo que dicen algunos de los críticos es verdad y que, en el interés de los lectores y de la integridad general, el texto no puede quedar inalterado. En consecuencia, he introducido algunas correcciones —aunque quizás bastante menos radicales de lo preciso—, cosa que espero poder hacer en la Introducción, que propongo tener lista la semana que viene. Mientras tanto, espero que las correcciones no hagan desesperar a la editorial. Me doy cuenta de que esto es trabajo para la imprenta<sup>13</sup>, y si esto se considera gravoso en términos financieros, siento tal necesidad de que estos trabajos se acometan, esto es, que se introduzcan las correcciones (me avergonzaría —de hecho, es para mí una perspectiva inimaginable— el que se dejaran los textos inalterados), que estaría dispuesto a reembolsar a la editorial estos gastos no previstos. De hecho, la única perspectiva que no contemplo es la de que las correcciones no se incorporen.

Espero que me disculpen por dar tantas molestias. Se que todos los autores lo hacen y quizás no soy el peor de todos; en cualquier caso, al contrario que algunos autores, soy plenamente consciente de lo que son los editores y no les

<sup>12</sup> Parece que no había mirado la carpeta de «Dos conceptos de libertad», en la que, con impresionante contención, Colin Roberts le escribe a Berlin el 6 de noviembre de 1958: «Desde luego ha tenido usted un día de batalla con las pruebas». La conferencia tuvo que ser compuesta de nuevo.

<sup>13</sup> Uno de los grandes sobrentendidos de nuestro tiempo: al final hubo que componer todo el libro.

considero meramente como enemigos filisteos a los que hay que engatusar sino como verdaderos colaboradores intelectuales, y en particular su editorial. En consecuencia, espero que vuelvan a ser pacientes conmigo, de nuevo más allá de mis merecimientos, porque no tengo ninguna duda de que si la condición para la publicación es que no se toquen los textos, entonces me parecería mejor que no se publicara nada, y que estos ensayos continuaran viviendo en oscura placidez [...].

Gracia, en lugar de justicia, es, supongo, lo que pido: pero verdaderamente, no puedo ver cómo se me ha de negar. Usted ha debido tener autores mucho más insoportables que yo. Quizás lo que pido no es algo tan irracional. En cualquier caso, le quedo muy agradecido.

Las galeradas de los cuatro ensayos llegaron a finales de noviembre, pero seguía sin haber Introducción. Ésta llegó finalmente en mayo de 1967, pero quedó en suspenso porque Berlin quería leer los comentarios de Stuart Hampshire y de Herbert Hart. Mientras tanto, siguió corrigiendo en profundidad los ensayos, y eso que había prometido no hacerlo. Esto produjo el siguiente comentario entre dientes de Stallworthy:

Me parece que debo hacer notar [forma diplomática que sustituye a «recordarle»] que el libro se ha compuesto en una máquina de monophoto que realiza la página no en plomo sino en un fino negativo. Cada corrección entraña una delicada operación muy parecida a la de la eliminación de una catarata del ojo humano; ha de cortarse la película del negativo y ha de introducirse una nueva línea o letra. Tales correcciones son muy caras.

Berlin devolvió al fin las galeradas corregidas de los cuatro ensayos en agosto. Un mes más tarde envió a OUP el texto revisado de la Introducción. En la portada del mismo escribió la siguiente nota: «Debido a las críticas devastadoras que ha recibido lo he cambiado, no tanto como hubieran querido los críticos, pero quizás sí lo suficiente como para evitar los errores más tremendos (o quizás no)». Llegados a este punto, se puede leer en una nota interna de OUP, escrita por Stallworthy, lo siguiente: «Ignorando todas mis explicaciones acerca del coste de corregir la película del texto, ignorando todas mis sugerencias, ruegos, más explicaciones, más sugerencias y más ruegos, Berlin ha hecho muchísimas correcciones» El libro tenía que haberse publicado en la época del procesador de textos y de la tecnología de impresión contemporánea.

were established as an accepted truth, our world would be transformed far more radically than was the teleological world of the classical and middle ages by the triumphs of mechanistic principles or those of natural selection. Our words—our modes of speech and thought—would be transformed in literally unimaginable ways; the notions of choice, of voluntary action, of responsibility, freedom, are so deeply embedded in our outlook, that our new life, as creatures in a world genuinely lacking in these concepts, can, I should maintain, be conceived by us only with the greatest difficulty. But there is, as yet, no need to alarm ourselves unduly. We are speaking only of pseudo-scientific ideals; the reality is not in sight. The evidence for a thoroughgoing determinism is not to hand; and if there is a persistent tendency to believe in it in some theoretical fashion, that is surely due far more to the lure of a 'scientistic' or metaphysical ideal, or a ~~fantasy~~ on the part of those who desire to change society, to believe that the stars in their courses are fighting for them, or to a longing to lay down moral burdens, or minimize individual responsibility and transfer it to impersonal forces which can be safely accused of causing all our discontents, than to any increase in our powers of critical reflection or any improvement in our scientific techniques. Belief in historical determinism of this type is, of course, very widespread, particularly in what I should like to call its 'historiosophical' form, by which I mean metaphysico-theological theories of history, which attract many who have lost their faith in older religious orthodoxies. Yet perhaps this attitude, so prevalent recently, is ebbing; and a contrary trend is discernible today. Our best historians use empirical tests in sifting facts, make microscopic examinations of the evidence, deduce no patterns, and show no false fear in attributing responsibility to individuals. Their specific attributions and analyses may be mistaken, but both they and their readers would be justified in being glad that their very activity had been superseded and stultified by the advances of sociology, or by some deeper, metaphysical insight, like that of oriental stargazers by the dis-

As for the attempt to 'reimprison' these notions so as to bring them into conformity with determinism, this can be achieved only at the cost of altering their meaning of such concepts beyond applicability to our normal experience. Cf. p. 110, footnote.



En noviembre, Stallworthy envió a Berlin una larga lista de dudas acerca del texto final de la Introducción, pero no fue hasta febrero de 1968 cuando Berlin respondió. En esta carta (reproducida en la página 38 *infra*) escribió:

Veo que de forma gradual pero inexorable me estoy convirtiendo si no en su autor más insoportable (que también puedo serlo) con seguridad en el que les hace perder más tiempo. A riesgo de infligirle un golpe que dañe seriamente su salud —esa salud y ese optimismo que pudiera usted haber recuperado en sus recientes vacaciones—, me propongo infligirle otro feo daño [...]. La cosa me ha sido presentada por un grupo de atentos amigos (por una vez verdaderamente atentos) al decirme que el libro podría verse muy mejorado mediante la inclusión de otro ensayo sobre el mismo tema, a saber, mi discurso presidencial de la Aristotelian Society de hace unos años, cuyo título es «Libres de toda esperanza y de todo miedo». Este sería el quinto ensayo del libro y el título podría alterarse y en lugar de «Cuatro ensayos sobre la libertad» rezaría «Cinco ensayos sobre la libertad» o, simplemente, «Ensayos sobre la libertad», puesto que cinco ensayos ya merecen tal título. El texto en cuestión no es el peor que he escrito y me gustaría que fuera incluido.

Adjuntaba las pequeñas modificaciones necesarias en el primer párrafo de la Introducción, y añadía en la portada la siguiente nota manuscrita: «Quedo postrado a sus pies, pero no puedo hacer las cosas de forma distinta a como las hago. Pero, ¿por qué sufre usted (o el impresor)? El determinismo y la incorregibilidad del hombre parecen ser, después de todo, verdaderos».

---

(*página anterior*). Una página de las pruebas de *Cuatro ensayos sobre la libertad*: véanse pp. 199-200 *infra*. La larga corrección de Berlin, que no fue incorporada al libro en esta forma, dice lo siguiente: «Algunos pensadores parecen no sentir desasosiego intelectual al interpretar conceptos tales como responsabilidad, culpabilidad, etc., en conformidad con un determinismo estricto. Debo admitir que aunque la noción de elección no causada, que en cualquier caso no es algo que salga de la nada, es algo de lo que no conozco análisis adecuado, su opuesto, una elección completamente atribuible a causas mentales o físicas antecedentes, y que, sin embargo, se considera que entrañan responsabilidad y, por consiguiente, están sujetas a alabanza moral o a reprobación, me parece todavía menos inteligible. Esta diferencia, que tan profundamente ha dividido a la opinión, es el meollo de la cuestión: un rompecabezas al que llevan enfrentándose dos mil años algunos pensadores: mientras que otros o no han visto o les pareció mera confusión. El estado presente de la disputa me parece el mismo que en tiempo de los griegos, cuando se dio comienzo a la misma».

La respuesta de Stallworthy sobre el quinto ensayo fue la siguiente:

Aunque es muy tentadora la idea de un quinto ensayo, mucho me temo que es demasiado tarde para incluirlo. Hemos anunciado «Cuatro ensayos» en numerosos catálogos, hemos reproducido la cubierta, hemos calculado el precio de acuerdo con la extensión actual y, por último pero no menos importante, hemos impreso en todas y cada una de las páginas impares «Cuatro ensayos sobre la libertad».

Berlin contestó lo siguiente:

Estoy naturalmente disgustado por su consideración de que es muy tarde como para incluir «Libres de toda esperanza y de todo miedo». Me temo que ya no se volverá a materializar colección alguna de mis ensayos filosóficos [...], pero este ensayo pertenece por derecho propio a la colección que usted está a punto de publicar, y si no se incluye, nunca se volverá a imprimir. Esto le puede parecer a usted (y, si lo pienso, también a mí) que no constituye pérdida apreciable para nadie; sin embargo, me gustaría hacer un último ruego y le pido si no podría sustituir en el último momento a «Las ideas políticas en el siglo XX», pues es mucho mejor. Los cambios que esto precisa no son, después de todo, muy serios. Significaría la pérdida de un apéndice<sup>14</sup> y de lo que ahora es un texto antiguo, que podría reaparecer, si mereciera la pena, en otra colección. No subestimo las molestias que le produzco pero, dicho claro, mi deseo de mejorar el volumen —lo que se produciría con esta sustitución— es muy superior al sentimiento de culpa que tengo por todo este fatigoso cortar y cambiar del que soy responsable. ¿Volverá a tomar en consideración este asunto? ¿Podría usted hacer el intento de contener (de momento) la cólera de sus colegas de Nueva York? Le suplico que lo considere de nuevo.

Lejos de contener la cólera de los de Nueva York, esta carta endureció un corazón de Oxford. Stallworthy decidió que había llegado la hora de hablar claro y le dijo a Berlin que fuera a verle. Así fue la historia según sus propias palabras:

Berlin contraatacó con una invitación para comer en All Souls. «Gracias pero no», le contesté. Iba a haber numerito y yo prefería la ventaja territorial de mi propio corral. Berlin, que se dio cuenta de la estrategia, propuso otros sitios, apelo a la presión del trabajo, pero yo dije que no: que el libro no avanzaría hasta que nos encontráramos —en la editorial— para discutir la situación. Se inventó excusas durante varias semanas pero al final aceptó.

<sup>14</sup> Aparece ahora como nota 9 en la página 107.

Le esperaba aquella mañana con mi traje más oscuro y con el ceño bien fruncido.

«Sir Isaiah...»

Él interrumpió mi ataque frontal levantando la mano y con una rápida maniobra de diversión: «Ellos me han dicho que usted está traduciendo a Blok<sup>15</sup>. El más grande poeta de la revolución. ¿Conoce a su esposa? ¿No? Yo la conozco. Tengo que hablarle de ella». Y así hizo, brillante.

«Sir Isaiah...»

De nuevo levantó la mano, y ahora cambió astutamente de maniobra de diversión: «Ya sé que he sido pesado, pero he estado tan ocupado, tan absorto en la organización de ese nuevo Colegio para académicos sin hogar». Treinta y cuatro años después, como profesor de ese colegio, me recreo recordando el colofón del viejo hechicero revolucionario: «¡Los sacaré de carreteras y caminos. Serán barrenderos en las calles, pero heredarán la tierra!».

Era irresistible. Me mantuve en mis trece respecto al quinto ensayo, pero acepté por debilidad volver a componer —a cargo de OUP— el cuarto ensayo que había revisado de forma tan contundente.

Sin embargo, el quinto ensayo no desapareció completamente del libro. En la siguiente carta de Stallworthy éste escribió: «Estamos de acuerdo en que cuando se haga una nueva edición añadiremos “Libres de toda esperanza y de todo miedo”». El Tratado de Stallworthy, de 1968, se cumplió en 2002.

Berlin, según él mismo admitió, corrigió abusivamente las galeradas de la Introducción, «como siempre». Pidió a Stuart Hampshire que escribiera una nota a pie de página contestando a las críticas a su punto de vista<sup>16</sup>. E hizo notar a Stallworthy que a E. H. Carr le haría feliz poder hacer lo mismo, «¡Dios!, si le dejaran. Pero el texto no puede convertirse en una serie de atribuciones de puntos de vista (sobre todo por mi parte) repudiados con furia por sus propietarios putativos». Stallworthy contestó sugiriendo una reducción de las correcciones: «Creo que no es exagerado decir que las correcciones presentes harán necesario volver a montar prácticamente la mitad de la Introducción». (Al final hubo de montarse entera.) En su respuesta a las peticiones de Stallworthy, Berlin señaló que se había preocupado por hacer que los cambios ocuparan el mismo espacio que lo que reemplazaban. Y

<sup>15</sup> «Ellos» debía referirse a Maurice Bowra, que me introdujo en la obra del poeta ruso Alexander Blok (1880-1921), y Max Hayward, con quien estaba entonces traduciendo el poema que haría de título de Alexander Blok, *The Twelve and Other Poems*, traducción de Jon Stallworthy y Peter France (Londres, 1970). J. S.

<sup>16</sup> Esto aparece como nota 16 en la página 56. Hampshire comentó con el envío de la nota: «La nota de otro es un nuevo género literario» (puesto en práctica también en la página anterior). Sin ánimo de superación, he utilizado otro raro género —la interpolación ajena— pidiendo a Jon Stallworthy que añada el pasaje precedente a sus recuerdos del encuentro definitivo con Berlin.

añadió: «Ahora podemos seguir, me gustaría decir que viento en popa y a toda vela, pero tengo la sensación de que he tenido frenado tanto tiempo el motor que no puedo quejarme si se atasca o retrocede». En una carta posterior, en la que contesta a algunas dudas finales sobre las galeradas, concluye:

Mis doctrinas han sido atacadas con tal ferocidad en el examen de licenciatura en Ciencia Política este año que anticipo tormenta cuando se publiquen mis impopulares doctrinas, y no sólo por parte de los estudiantes guerreros sino desde todas partes: eso o el silencio sepulcral roto sólo por refutaciones medio impertinentes en el *TLS* y similares. Ya me he resignado a todo esto, o al menos lo supongo.

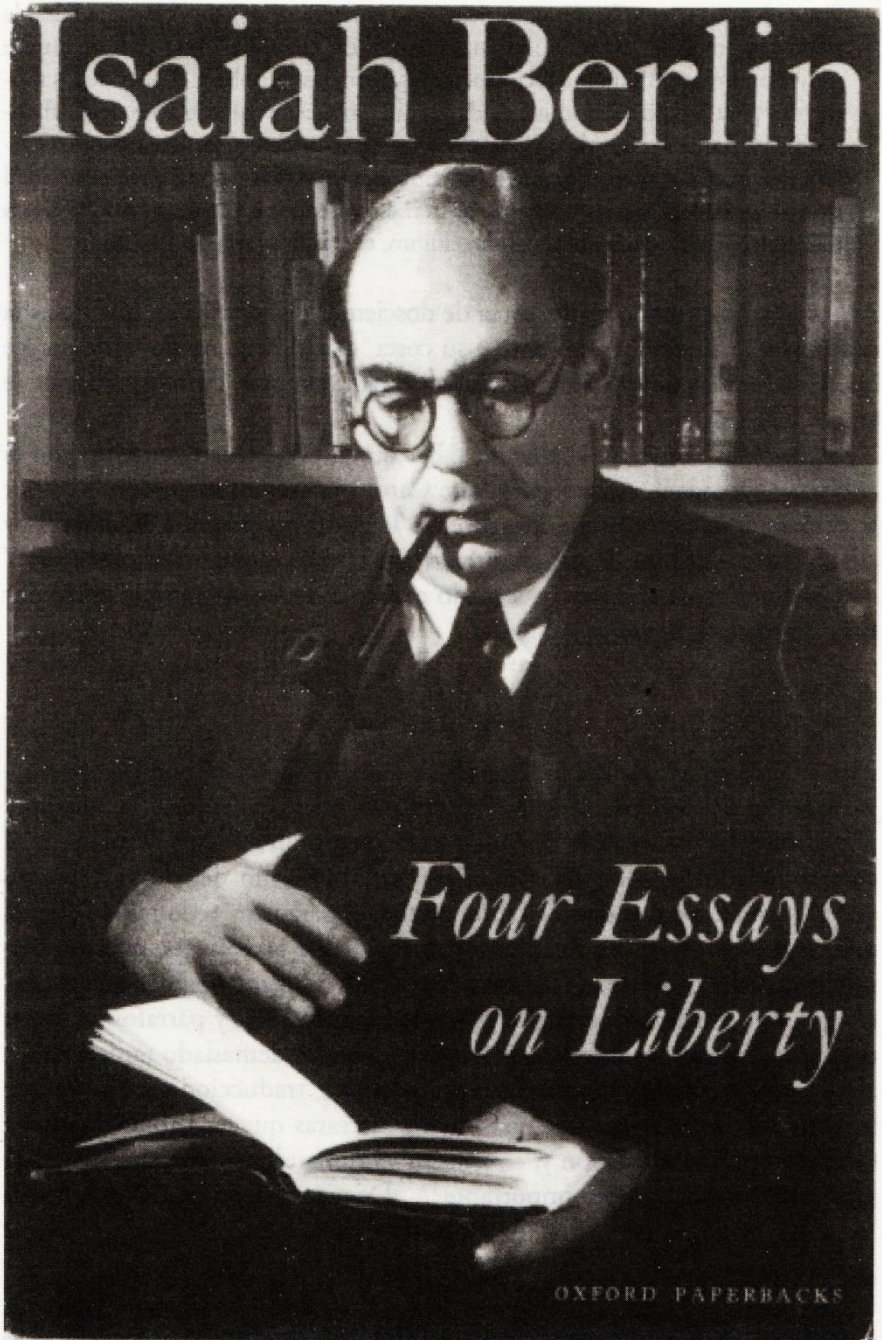
Desde ese momento la cosa ya va medio rodada pero aún hay algún tropiezo. En septiembre, Stallworthy le dice a Linnet: «Berlin sigue acosándonos por la retaguardia, pero lo superaremos». Al mes siguiente, en un informe de Linnet, se aventura: «Estamos jugando con la idea de incluir el libro en el catálogo de la próxima programación». Cuando Berlin vio las pruebas finales en octubre, que le dejaron únicamente para que contestara acerca de las referencias de algunas páginas en el índice, se dio cuenta de que todavía quedaban errores en el texto; la supervivencia de algunos de ellos en la edición final del mismo constituyen otra justificación, menor, de esta nueva edición.

A Berlin se le envió una copia prepublicada en marzo de 1969, junto con la información de que la fecha de publicación sería el 15 de mayo. Tal como se había pensado desde el principio, el libro sólo fue publicado en rústica, como parte de la serie de libros en rústica de Oxford. Esta estrategia, en mi opinión (ayudada por la retrospectiva), fue un error, en el mejor de los casos un experimento prematuro de edición, puesto que jugó su papel en asegurar que el libro apenas recibiera atención en recensiones: la costumbre establecida, que todavía existe hoy, entre los editores es conceder a los libros encuadernados en cartóné una consideración mayor que a los de rústica<sup>17</sup>. El libro pudo haber elevado el nivel de los libros de rústica de Oxford pero la forma de su publicación, reforzada quizás por la falta de gancho del título, dañaron su suerte inicial.

La reacción de Berlin a la copia prepublicada incluye lo siguiente:

Quedé naturalmente horrorizado al verme en la cubierta; nadie me lo había advertido y me dejó derrotado por un tiempo. ¿Es absolutamente indispensable?

<sup>17</sup> Sin embargo, en Nueva York, se publicó una edición en cartóné en 1970. Además, en 1979, cuando yo mismo era editor en OUP, hice encuadernar en cartóné parte de la reimpresión del libro en rústica, a modo de última tentativa, pero debido a la pésima calidad del papel usado en aquella época el resultado fue un híbrido insatisfactorio. Sólo ahora recibe el libro el tipo de materialización física que siempre había merecido.



Cubierta de la primera edición de *Cuatro ensayos sobre la libertad* (1969).

Sin embargo, es cosa hecha y no tiene caso lamentarse por una pequeña falta de gusto (¿no está de acuerdo? ¿Ni en secreto?). En cuanto al resto el libro parece muy bien hecho. Ahora me toca esperar las pedradas terribles y el peor de los momentos para predicar sentimientos de los que no me avergüenzo y no deseo abandonar, pero que se consideran por jóvenes y mayores como particularmente «irrelevantes» para sus preocupaciones. Sin embargo, qué más da, quizás la posteridad sea más amable o quizás no habrá posteridad que tenga que ser amable. Quizás todo vaya justificadamente al olvido: el libro, el autor, las reacciones y todo.

Adjuntaba una lista de gente, cerca de doscientas personas, a las que deseaba que enviaran ejemplares del libro a su costa, con el comentario: «Me parece que estas son las únicas personas que querrían comprar el libro pero, qué le vamos a hacer».

Stallworthy contestó: «Lamento saber que no está usted contento con la cubierta. Recordaré, estoy seguro, que Carol Buckroyd fue un domingo por la mañana a su casa con una prueba. No le gustó la tipografía en amarillo y eligió, entre los libros de sus estanterías, un azul claro para reemplazarlo». Y con este uniforme azul, encuadernado con cola de secado rápido, entró por fin el libro en el dominio público.

\*

Para «Cinco ensayos sobre la libertad» —la segunda edición de *Cuatro ensayos sobre la libertad* con la que empieza esta nueva edición— he añadido, por razones obvias, «Libres de toda esperanza y todo miedo», eliminando el entrecomillado que designaba el origen swinburneano del título<sup>18</sup>, puesto que el correcto pero pedante “Libres de toda esperanza y todo miedo” (igual que en el caso de «El fin justifica los medios») me parecía que más que iluminar causaba problemas. También he editado el texto original de los cuatro ensayos y su Introducción, dividiendo algunas frases y párrafos largos en concordancia con los deseos expresados por Berlin demasiado tarde a OUP, añadiendo y corrigiendo las referencias, citas y traducciones siempre que fuera necesario, corrigiendo unas cuantas erratas que se habían pasado a OUP en la primera edición y, en general, eliminando errores, sin hacer, por supuesto, ningún cambio importante<sup>19</sup>. «Dos conceptos de libertad» y «La

<sup>18</sup> Un verso de Swinburne de *The Garden of Proserpine*.

<sup>19</sup> Hay sin embargo algunos cambios de detalle, especialmente en citas y referencias, y aquellos lectores a los que preocupe la precisión en estas cosas deben utilizar esta edición con preferencia a la edición original. En particular, algunas citas fueron atribuidas erróneamente por Berlin a autores que no lo eran, probablemente porque Berlin se dejó llevar por los errores de escritores anteriores.

inevitabilidad histórica» ya fueron corregidos para su inclusión en el volumen de selección de los escritos de Berlin publicado en 1997 como *The Proper Study of Mankind* y apenas han recibido nuevas correcciones aquí.

### *Otros escritos sobre la libertad*

La reimpresión de artículos ya publicados es, en principio, algo reprochable, pero en este caso hay circunstancias imponderables.

A. H. M. JONES, *Athenian Democracy* (Oxford, 1960), p. v.

He añadido también otros escritos que se ocupan del mismo tema, de forma que todos puedan consultarse cómodamente en el mismo sitio. De hecho, el ensayo sobre los griegos nunca se había recogido y el penúltimo apéndice estaba inédito. La inclusión de «Libertad» y de los extractos de «Mi trayectoria intelectual» titulado «Retrospectiva final» rompe con mi criterio general de que el mismo material no puede aparecer en más de una de las recopilaciones por mí editadas<sup>20</sup>; pero puesto que se trata de una pieza pequeña, la duplicación es quizás venial, y desde luego es importante para el volumen. «Libres de toda esperanza y de todo miedo» es otra de tales excepciones, por supuesto, dado que ya apareció en *Conceptos y categorías* (1978); pero ya se han explicitado las razones especiales por las que aparece aquí. También he sopesado añadir «Herzen y Bakunin sobre la libertad individual» de *Pensadores rusos* (1978), puesto que arroja mucha luz sobre el tema de este volumen, pero se trata de una obra de ciertas dimensiones y, puesto que su enfoque es más prosopográfico, parece que su inclusión aquí no resulta tan esencial. Otra candidatura obvia habría sido la serie de conferencias de Berlin de 1952 titulada *Freedom and its Betrayal*: éstas, sin embargo, han sido publicadas por Chatto and Windus y por Princeton University Press mientras se preparaba la publicación de *Libertad*.

Ahora realizaré alguna observación adicional, por orden, respecto a cada uno de los textos adicionales que componen el volumen.

### *Libertad*

Este breve resumen de las concepciones sobre la libertad de Berlin proporciona una útil guía de orientación para quienes no tengan conocimientos

<sup>20</sup> Exceptuando *The Proper Study of Mankind*, que es una antología de escritos tomados de recopilaciones anteriores.

previos. Berlin lo escribió como borrador para preparar su aparición, en 1962, en un documental de Associated Television sobre la libertad de expresión, el primero de una serie de cinco (*sic*) programas con el título general de *Las cuatro libertades*, presentado por Bamber Gascoigne. Lo que dice realmente Berlin en el documental es muy distinto de lo que había preparado, como suele ocurrir; y de los cerca de diez minutos de material grabado (de los que se conserva transcripción) sólo se utilizaron dos minutos en el programa.

En 1993 Ted Honderich invitó a Berlin a que participara con un artículo en el volumen que estaba preparando, *The Oxford Companion to Philosophy*. Berlin no se sintió con fuerzas como para escribir un texto nuevo. No había escrito nada importante desde 1988, cuando publicó su *credo* intelectual, «En pos del ideal», su discurso al recibir el primer Premio Agnelli por su contribución a la ética<sup>21</sup>. Aunque su inteligencia estaba en plenitud de facultades y seguía escribiendo piezas cortas ocasionalmente, estaba claro que —lo que resulta razonable pues tenía más de ochenta años— ya había guardado su pluma de maestro.

No obstante, me preguntó si había entre sus papeles algo que pudiera utilizar; le propuse esta pequeña pieza, que había rechazado por irrelevante la primera vez que llamé su atención sobre ella. Sin embargo, para mi sorpresa, ahora encontró «que no era mala», la revisó, se la ofreció a Honderich, y éste quedó encantado al aceptarla tal y como estaba.

### *El nacimiento del individualismo griego*

También en 1993 Jeffrey Perl, el editor de *Common Knowledge*, le dijo a Berlin, en una carta en la que le invitaba a publicar un artículo, que su revista se había fundado bajo la influencia de su trabajo, especialmente el tema del pluralismo. En su respuesta, Berlin se muestra algo escéptico respecto a este aserto, pero le concede que se siente «profundamente halagado por dicha posibilidad o, incluso, por la probabilidad» de que tal cosa fuera verdad. También lamenta tener que rechazar la invitación, en parte debido a su falta de inclinación —antes mencionada— a comprometerse con la escritura de cosas nuevas, pero también porque le parecía que no estaba preparado para acometer el tema específico que le proponía el profesor Perl.

Poco después de la muerte de Berlin, me encontré con esta correspondencia entre sus papeles y le dije a Perl que, de acuerdo con su invitación

<sup>21</sup> Este escrito fue publicado en *New York Review of Books* en 1988 y también se incluye en *The Crooked Timber of Humanity* (1990) y en *The Proper Study of Mankind*.



original, los albaceas literarios de Berlin le podían ofrecer felizmente uno de los artículos inéditos de Berlin. Elegí este ensayo en particular porque se ocupa de un tema que no es tratado, salvo de pasada, en las otras publicaciones de Berlin, y porque el propio Berlin me había comentado que algún día se podría hacer algo con él.

Este ensayo es una versión editada de un texto que Berlin preparó como base para la primera de sus conferencias Storrs en Yale, en 1962; como antes se ha mencionado, éstas se titularon «Tres jalones en la historia del pensamiento político». Los jalones segundo y tercero —Maquiavelo y el romanticismo— están bien representados en sus ensayos publicados, especialmente en «La originalidad de Maquiavelo», reimpresso tanto en *Contra la corriente* (1979) y *The Proper Study of Mankind*, y la «Revolución Romántica», que apareció en *El sentido de la realidad* (1996). Ahora también está, por supuesto, *Las raíces del romanticismo* (1999).

### *Retrospectiva final*

Los dos fragmentos que se recogen bajo este título están tomados de «Mi trayectoria intelectual», una exploración retrospectiva autobiográfica escrita hacia el final de la vida de Berlin. En febrero de 1996, a los ochenta y siete años, recibió una carta de Ouyang Kang, catedrático de filosofía en la Universidad de Wuhan, en China, en la que le invitaban a que escribiera un resumen de sus ideas para su traducción al chino y su inclusión en un libro destinado a introducir la filosofía contemporánea anglo-norteamericana a filósofos y estudiantes chinos, algo hasta entonces fuera de su alcance en su propia lengua.

Al margen de que *de facto* se había jubilado como autor, el proyecto chino atrapó su imaginación; le pareció que este nuevo público era importante y sintió la obligación de dirigirse a él. Le dijo al profesor que intentaría escribir algo. Con tan sólo una cuartilla de notas delante de él (véase p. 320) dictó en un casete el primer borrador. La transcripción resultó a ratos algo dura y precisó un poco de corrección, pero apenas fue preciso añadir ningún aditivo intelectual para lograr un texto legible. Cuando aprobó mi versión revisada, tras hacer algunas inserciones y ajustes finales, dijo, con su característico disgusto por tener que corregir su trabajo, que ya no lo quería volver a ver. Fue el último ensayo que escribió. Fue publicado en la *New York Review of Books* al año siguiente de su muerte y, también, en *The Power of Ideas* (2000). He incluido aquí las dos secciones más directamente relevantes porque ponen al día, aunque de forma mucho más sucinta, la perspectiva crítica que ocupa

buena parte de la Introducción a «Cinco ensayos sobre la libertad». También se podrían haber añadido otras secciones, especialmente las que se ocupan del monismo, el pluralismo y la búsqueda del ideal, pero me parecía mejor reflejar de forma concisa la estructura de la Introducción.

### *Apéndices autobiográficos*

Todas las creencias fundamentales en cuestiones humanas surgen de los problemas personales.

BERLIN a Jean Floud, 5 de julio de 1968.

### *El fin justifica los medios*

Berlin llegó a Inglaterra, como inmigrante, a principios de 1921, con 11 años y sin saber casi inglés. Esta historia (sin título en el manuscrito) que, según me dijo, le permitió ganar una «bolsa de chucherías» en un concurso organizado por una revista infantil, fue escrita en febrero de 1922, cuando tenía doce años<sup>22</sup>. Por lo que sabemos, es la primera obra escrita de una cierta extensión que conservamos y es su único relato y muestra, además, lo desarrollado que estaba su inglés al cabo de un año<sup>23</sup>.

Se trata de un relato de ficción acerca de una persona real, Moise Solomonovich Uritsky, comisario de asuntos internos en la comuna de la región norte de la Rusia soviética y director de la Cheka de Petrogrado, quien de hecho fue asesinado por un socialista revolucionario llamado Leonid Kannegiesser el 31 de agosto de 1918. Elegí el *motto* de Uritsky como título porque señala la forma en la que el texto apunta hacia la posterior y reitera-

<sup>22</sup> La historia está escrita en un papel con el membrete del Royal Palace Hotel, de Kensington, donde los Berlin permanecieron hasta encontrar su nuevo domicilio; las hojas estaban cosidas, seguramente por la madre de Berlin. En la parte superior de la primera hoja hay una anotación, con letra distinta, seguramente del autor pero en fecha posterior, que especifica la fecha: «I. Berlin, febrero de 1922 [cuando el autor contaba doce años y medio]». Al final del escrito aparece la firma «I. Berlyn». El semanario de Harmsworth *The Boy's Herald* ofrecía una «bolsa de chucherías» en un concurso de «cuentos» por aquel entonces, pero Berlin no figura entre los ganadores de los primeros meses de 1922, lo que resulta frustrante. Sin embargo, los «cuentos» eran historietas que contaban anécdotas graciosas en un centenar de palabras: quizás a Berlin le dieron una bolsa *ex gratia* por una contribución impresionante en el género equivocado.

<sup>23</sup> He unificado ligeramente la ortografía, puntuación y presentación del manuscrito original pero, aparte de ajustes insignificantes, he seguido con exactitud la prosa del joven Berlin. Estos cambios no se realizaron cuando la historia se publicó por primera vez en 1998 (véase página 36 *infra*); He acometido ahora esta tarea porque parecía adecuada dada la desproporcionada compañía de escritos maduros.

da insistencia de Berlin en lo inadmisibile de justificar el sufrimiento presente como vía hacia un imaginario estado futuro de felicidad. En este sentido, el texto es el primer paso, del que tenemos noticia, del viaje intelectual de su vida, un viaje resumido en su último ensayo, «Mi trayectoria intelectual», escrito setenta y cuatro años después.

Berlin siempre atribuía el horror que sintió toda su vida ante la violencia, especialmente ante la de inspiración ideológica, a un episodio que había presenciado cuando tenía siete años durante la revolución de febrero en Petrogrado, en 1917: cuando caminaba vio cómo un policía leal al zar, con la cara blanca de terror, era arrastrado hacia la muerte por una turbamulta criminal. La historia refleja vívidamente la potencia de esa experiencia temprana y revela una de las fuentes profundas de su liberalismo maduro.

### *Carta a George Kennan*

Los papeles de Berlin contienen una multitud de correspondencia, con frecuencia muy detallada, acerca del contenido de *Cuatro ensayos sobre la libertad*, tanto de antes como de después de que se recopilaran como un volumen. Mucho de este material será publicado a su debido tiempo por orden cronológico y junto a otras cartas de Berlin, pero hay una carta que destaca sobre el conjunto por la poderosa afirmación que contiene del punto de vista que se encuentra en el trasfondo del trabajo de Berlin sobre estas cuestiones. A Berlin le gustaba citar<sup>24</sup> un pasaje de la *Historia de la filosofía occidental* de Bertrand Russell en el que éste dice que si queremos entender el punto de vista de un filósofo tenemos que «aprehender su trasfondo imaginativo»:

Todo filósofo, además del sistema formal que ofrece al mundo, tiene otro, mucho más simple, del que él mismo puede no ser consciente. Si es consciente del mismo, entonces probablemente se dará cuenta de que no funciona; intentará ocultarlo y presentar algo más sofisticado, en lo que cree porque es igual que su crudo sistema, pero que exige a otros que acepten porque piensa que lo ha construido de tal modo que no puede ser rechazado. La sofisticación la adquiere por vía de refutación de refutaciones, pero esto nunca produce resultados positivos: muestra, como mucho, que la teoría *puede* ser verdad, no que *deba* serlo. El resultado positivo, sin embargo, aunque el filósofo de ello poca cuenta se dé, se debe a sus preconcepciones imaginativas, o a lo que Santayana llamaba la «fe animal»<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Por ejemplo, en las páginas 284, 326-327.

<sup>25</sup> *History of Western Philosophy* (Londres, 1946), cap. 23, 2.º pár.

Cada cual habrá de juzgar si esto le cuadra al propio Berlin: por ejemplo, Berlin no era consciente de sus propias «preconcepciones imaginativas». En todo caso, la carta a Kennan expresa vívidamente el carácter de una de las estancias principales de la propia «ciudadela interior» de Berlin, por utilizar su metáfora<sup>26</sup>. Es por esta razón por la que he decidido incluir esta carta adelantando su publicación como parte de la correspondencia de Berlin. Fue escrita en respuesta a una epístola apreciativa y cariñosa de George Kennan sobre «Las ideas políticas en el siglo XX» y, sin duda, habla por sí misma.

### *Notas sobre el prejuicio*

Otra estancia de la ciudadela sacada a la luz con igual vivacidad, si bien de forma más breve, en unas notas apresuradas que Berlin escribió a un amigo (que prefiere no ser identificado) en 1981. Su amigo tenía que pronunciar una conferencia y escribió a Berlin pidiéndole sugerencias sobre cómo tratar su tema. Berlin tenía que salir de viaje temprano al día siguiente de recibir la misiva y escribió las notas con premura, a mano, sin tiempo de revisión o elaboración. El resultado deja sin resuello y es telegráfico, sin duda, pero transmite con gran inmediatez la oposición de Berlin a la intolerancia y al prejuicio, especialmente al fanatismo monista, a los estereotipos y al nacionalismo agresivo. Debía haber aparecido aquí por primera vez, pero lo que decía era tan elocuente en relación a los sucesos del 11 de septiembre de 2001 que lo publiqué en el primer número que apareció de la *New York Review of Books* tras los mismos<sup>27</sup>.

### *Berlin y sus críticos*

Como señala Berlin en «Retrospectiva final», la literatura generada por los dos ensayos centrales de *Cuatro ensayos sobre la libertad* ha sido abundante. De hecho, la tasa de crecimiento de la literatura secundaria se ha ido incrementando, en lugar de disminuir, a medida que pasan los años. He intenta-

<sup>26</sup> Véanse las páginas 284, 327. Berlin utiliza «ciudadela interior» en un sentido algo distinto, como en las páginas 220-221, 395-396.

<sup>27</sup> *New York Review of Books*, 18 de octubre de 2001, 12. Los editores realizaron una serie de ajustes no incluidos en este volumen, en el que el manuscrito de Berlin es reproducido en transcripción directa (los subrayados aparecen en cursiva), salvo pequeñas correcciones de erratas. He omitido el material que era únicamente relevante para aquella ocasión específica.

do llevar la cuenta de la misma en la página web oficial del Isaiah Berlin Literary Trust<sup>28</sup> y confío en que este recurso siga siendo actualizado. La publicación de *Sobre la Libertad* nos da la oportunidad de completar esta lista desnuda con una especie de breve vademécum crítico que ayudará a los lectores a orientarse en medio de un número creciente de artículos y libros sobre las ideas de Berlin: el interés principal, dado el motivo del libro, es la discusión sobre la libertad. Esta guía —cuya elaboración desborda a un mero editor— ha sido amablemente proporcionada por el doctor Ian Harris de la Universidad de Leicester, él mismo autor de un valioso artículo sobre «Dos conceptos»<sup>29</sup>.

### *Índice*

El índice de *Cuatro ensayos sobre la libertad* era bastante insatisfactorio, adecuado en cuanto a nombres pero magro en conceptos. En consecuencia, me dirigí a Douglas Matthews, que fue bibliotecario en la London Library, y enjundioso realizador de índices de casi todas mis recopilaciones de trabajos de Berlin, y le invité a que comenzara desde cero.

### *Fuentes y agradecimientos*

Los datos de publicación original de las obras reunidas en *Sobre la Libertad* son los siguientes:

#### *Cinco ensayos sobre la libertad*

Introducción: en *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Londres y Nueva York, 1969: Oxford University Press).

«Las ideas políticas en el siglo xx»: *Foreign Affairs* 28, núm. 3 (abril de 1950).

«La inevitabilidad histórica»: pronunciada el 12 de mayo de 1953 con el título de «La historia como pretexto»<sup>30</sup> en la London School of Economics and Political Science como primera conferencia del Auguste Comte Memorial Trust (Londres, 1954: Oxford University Press); reimpresso en *Auguste Comte Memorial Lectures 1953-1962* (Londres, 1964: Athlone Press).

<sup>28</sup> Véase página 13, nota 2.

<sup>29</sup> Véase página 400, nota 81.

<sup>30</sup> En un momento, durante las pruebas, también se llamó «La historia inculpada».

- «Dos conceptos de libertad»: conferencia inaugural de la cátedra Chichele de Teoría Social y Política, Universidad de Oxford, pronunciada el 31 de octubre de 1958 (Oxford, 1958, Clarendon Press).
- «John Stuart Mill y los fines de la vida»: Conferencia en memoria de Robert Waley Cohen de 1959 en el County Hall de Londres (Londres, 1959, Council of Christians and Jews).
- «Libres de toda esperanza y de todo miedo»: discurso presidencial a la Aristotelian Society, pronunciado el 14 de octubre de 1963 en Bedford Square 21, Londres WCI, *Proceedings of the Aristotelian Society* 64 (1963-1964).

### *Otros escritos sobre la libertad*

- «Libertad»: en Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford, 1995, Oxford University Press); reimpresso en el libro de Berlin *The Power of Ideas* (Londres, 2000, Chatto and Windus; Princeton, 2000, Princeton University Press)
- «El nacimiento del individualismo griego»: como «Un punto de inflexión en el pensamiento político», *Common Knowledge* 7, núm. 3 (invierno de 1998).
- «Retrospectiva final»: fragmentos de «Mi trayectoria intelectual», publicados con «The Purpose Justifies the Ways» como «The First and the Last», *New York Review of Books*, 14 de mayo de 1988; reimpresso en *The First and the Last* (Nueva York, 1999, *New York Review of Books*; Londres, 1999, Granta) y en *The Power of Ideas* (véase «Libertad» *supra*).

### *Apéndices autobiográficos*

- «El fin justifica los medios» (1922): publicado junto a «Mi trayectoria intelectual» como «The First and the Last» (véase en «Retrospectiva final», *supra*) sin los ajustes editoriales introducidos en el presente volumen (véase p. 32, nota 23).
- Carta a George Kennan (1951): publicada aquí por primera vez.
- «Notas sobre el prejuicio» (1981) véase p. 34, nota 27.

Quiero dar las gracias a Tim Barton, mi sucesor en OUP, por permitirme revisar las carpetas sobre *Cuatro ensayos*, aunque sabía que yo no estaba seguro de ser impolutamente diplomático con lo que allí encontrara. Sus compañeras Angela Griffin y Jo Stanbridge han sido profesionales, educadas y comedidas a medida que el libro se materializaba. Quiero reiterar mi agra-

decimiento a Roger Hausheer, Leofranc Holford-Strevens (que me ayudó también en otras cosas) y a Christopher Taylor por ayudarme a preparar para su publicación el problemático texto «El nacimiento del individualismo griego». También he recibido ayuda puntual de Chimen Abramsky, Terrell Carver, Joshua Cherniss, Timothy Day, Steffen Gross, Roger Hausheer (quien sigue siendo una fuente perpetua y paciente de sabios consejos), Jeremy Jennings, Leszek Kolakowski, Mary Pickering, Hans Poser, Helen Rappaport, Mario Ricciardi, Philip Schofield, Marshall Shatz, Steven B. Smith y Manfred Steger. Betty Colquhoun mecanografió durante años el manuscrito, con su habitual seriedad, y Serena Moore supervisó todo el proceso administrativo, sugirió varias mejoras editoriales y proporcionó una excelente metáfora. Samuel Guttenplan aportó apoyo moral y útiles consejos así como la provisión, con Jennifer, de un refugio donde deslomarse editorialmente. Wolfson College y mis generosos benefactores siguen respaldando todo lo que hago.

HENRY HARDY

Wolfson College, Oxford  
La Taillède, Laguëpie  
22 de septiembre de 2001.

### *Postscriptum, 2004*

La impresión reimpresión de *Sobre la libertad* me brinda la oportunidad de informar del descubrimiento de la fuente de una cita que Berlin atribuye, en «La inevitabilidad histórica» y de forma algo imprecisa (ahora corregida), a un «escritor francés»<sup>31</sup>. De hecho se trata de una «cita» falsa (aunque oportuna) inventada por Lytton Strachey<sup>32</sup>, quien la introduce diciendo: «Por citar las palabras de un maestro» —con la intención probable de sugerir que se trata de Voltaire. Doy las gracias a Dense Accardi y a Michael Holroyd por esta información.

H. H.

<sup>31</sup> En la p. 162 *infra*.

<sup>32</sup> En el prefacio a *Eminent Victorians* (Londres, 1918), p. ix.

John Stallworthy, Esq.,  
Oxford University Press,  
Ely House,  
57, Dover Street,  
London, W.1.

8th February, 1968.

Dear Mr. Stallworthy,

I see that gradually but inexorably I am becoming if not your most intolerable (though I may be that too) certainly your most time consuming author. At the risk of inflicting a blow upon you which may seriously endanger your health such health and optimism as you may have regained during your recent holiday I propose to inflict yet another blow upon you. Before I do this however let me assure you that I have carefully gone through your most valuable list of queries and answered them all. I enclose the answers on separate sheets. I enclose a copy of your questionnaire but the answers have proved somewhat more extensive than could comfortably be accommodated on it. Hence the extra sheets which I hope will not be a nuisance.

The blow is this: it has been represented to me by kind friends (for once genuinely kind) that the book might be improved by the inclusion in it of yet another essay on the same subject namely my Presidential Address to the Aristotelian Society a few years ago the title of which was "From Hope and Fear Not Fear". This would make a fifth essay in the book and the title could be altered from "Four Essays on Liberty" either to "Five Essays on Liberty" or simply "Essays on Liberty", since five essays perhaps begin to deserve that title. The piece in question is not the worst that I have written, and I should like it included. To ease the birth pangs I am prepared to make the following promises:

Contd...

Origen del título «Cinco ensayos sobre la libertad» (mecanografiado por una de las secretarias menos eficaces de Berlin).



# CINCO ENSAYOS SOBRE LA LIBERTAD



## INTRODUCCIÓN

L'on immole à l'être abstrait les êtres réels: et l'on offre au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail.

BENJAMIN CONSTANT, *De l'esprit de conquête*.

### I

El primero de los cinco ensayos de este libro apareció en el número de 1950 de la revista neoyorquina *Foreign Affairs*; los otros cuatro provienen de conferencias<sup>1</sup>. Tratan de varios aspectos de la libertad individual. En primer lugar, se refieren a las vicisitudes por las que ha pasado esta idea en las luchas ideológicas de nuestro siglo; en segundo lugar, del significado que se le da en los escritos de los historiadores, sociólogos y escritores que examinan los presupuestos y métodos de la historia o de la sociología; en tercer lugar, de la importancia que tienen las dos concepciones fundamentales de la libertad en la historia de las ideas; el cuarto, del papel que ha tenido el ideal de la libertad individual en las ideas de uno de sus más devotos defensores, John Stuart Mill; y, finalmente, de la relación entre conocimiento y libertad.

El primero, el cuarto y el último de estos ensayos dieron lugar a pocos comentarios. El segundo y el tercero estimularon una amplia controversia que

<sup>1</sup> «Seres de carne y hueso son sacrificados a una abstracción; personas individuales son ofrecidas en un holocausto al pueblo como colectividad», *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leur rapports avec la civilisation européenne*, parte I, capítulo 13, «De l'uniformité», p. 169, en Benjamin Constant, *Écrits politiques*, ed. Marcel Gauchet ([París], 1997).

también ha sido, a mi entender, fructífera. Puesto que algunos de mis contrarios han puesto objeciones que me parecen pertinentes y justas, me propongo dejar claro en qué creo que soy convicto de ideas erróneas u oscuras; otras censuras (como espero hacer ver) me parecen equivocadas. Algunos de mis más duros críticos atacan mis opiniones sin aducir hechos o argumentos, o impu-tándome opiniones que yo no sostengo, e incluso, aunque esto se deba a veces a falta de claridad por mi parte, no me siento obligado a discutir, ni menos a defender, posiciones que en algunos casos me parecen tan absurdas como a aquellos que las atacan<sup>2</sup>.

Las cuestiones fundamentales que me separan de mis críticos pueden reducirse a cuatro puntos: primero, el determinismo y su importancia en las ideas que tenemos de los hombres y de su historia; segundo, el puesto que tienen los juicios de valor en el pensamiento histórico y social, especialmente los juicios morales; tercero, la posibilidad y deseabilidad de distinguir en el ámbito de la teoría política entre lo que los escritores modernos han llamado libertad «positiva» y la libertad «negativa», y la importancia que tiene esta distinción para la subsiguiente diferencia que hay entre la libertad y las condiciones de la libertad, así como la cuestión de por qué es valioso querer o tener libertad de una clase o de otra; y, finalmente, la cuestión del monismo, es decir, de la unidad o armonía de los fines humanos. A mí me parece que el desfavorable contraste que se ha establecido a veces entre la libertad «negativa» y otros fines sociales y políticos, evidentemente más positivos, perseguidos por los hombres —tales como la unidad, la armonía, la paz, el dirigirse a sí mismo, la justicia, el autogobierno, el orden y la cooperación en la persecución de fines comunes— tiene sus raíces, en algunos casos, en la vieja doctrina según la cual todas las cosas buenas están ligadas unas con otras en una única totalidad perfecta o, por lo menos, no pueden ser incompatibles entre sí. Esto lleva consigo como corolario que la realización de la estructura que ellas forman constituye el único fin verdadero de toda actividad racional, tanto pública como privada. Si esta creencia resultara ser falsa o incoherente, esto podría destruir o debilitar muchas ideas y actividades presentes y pasadas y, por lo menos, tener impacto en las concepciones que se tienen de la libertad personal y social, y en el valor que se les atribuye. Este tema es, por tanto, fundamental.

<sup>2</sup> Aunque no he cambiado el texto de una manera radical, he introducido un cierto número de modificaciones con el fin de aclarar algunos de los puntos fundamentales que han entendido mal mis críticos y revisores. Estoy sumamente agradecido a S. N. Hampshire, H. L. A. Hart, Thomas Nagel y a Patrick Gardiner por llamarme la atención sobre determinados puntos oscuros y sobre algunos errores. He hecho lo posible para subsanarlos, sin satisfacer por completo —estoy seguro— a estos distinguidos críticos que tanto me han ayudado.

Permítaseme empezar con la cuestión más cacareada de todas en cuanto que afecta a la naturaleza humana: la cuestión del determinismo, sea causal o teleológico. Mi tesis no es, como han sostenido algunos de mis más vehementes críticos, que sea cierto (y menos aún que yo pueda demostrarlo) que el determinismo es falso, sino sólo que los argumentos en favor suyo no son concluyentes, y que si alguna vez se convierte en una creencia aceptada por muchos y entra a formar parte de la estructura del pensamiento y la conducta de la gente, dejarían de ser operantes o, si no, tendría que ser cambiado drásticamente el significado y el uso de ciertos conceptos y palabras que son fundamentales en el pensamiento humano. Esto lleva consigo como corolario que el uso existente de estas palabras y conceptos básicos constituye una prueba; desde luego no en favor de la proposición que dice que el determinismo es falso, sino de la hipótesis de que muchos de los que profesan esta doctrina rara vez practican lo que predicán, si es que lo practican alguna vez, y de que (si mi tesis es válida) es curioso que no parezcan estar enterados de lo que parece ser a primera vista una falta de correspondencia entre sus teorías y sus convicciones verdaderas, tal como éstas se expresan en lo que hacen y en lo que dicen. El hecho de que el problema del libre albedrío sea tan antiguo como los estoicos, que haya atormentado tanto a los hombres corrientes como a los que se dedican a la filosofía, y sea excepcionalmente difícil formularlo con claridad; el hecho de que las discusiones que sobre él han tenido lugar en la Edad Media y en la Moderna, aunque hayan logrado un análisis más fino del conjunto de conceptos implicados en su problemática, esencialmente no nos hayan acercado a una solución definitiva, y el hecho de que, mientras que algunos hombres por naturaleza parezcan sorprenderse ante él, otros consideren tal perplejidad como mera confusión que ha de ser aclarada por una única recia solución filosófica, confieren al determinismo un estatus especial en el conjunto de los problemas filosóficos.

En estos ensayos no he hecho ningún intento sistemático de discutir el problema del libre albedrío como tal, sino que principalmente he tratado de la importancia que éste tiene para la idea de la causalidad en la historia. Respecto a esto, sólo puedo reafirmar mi tesis originaria de que a mí me parece evidentemente inconsecuente decir, por una parte, que cualquier acontecimiento está completamente determinado por otros (cualquiera que sea el estatus que tenga esta proposición)<sup>3</sup>, y, por otra, que los hombres son libres para elegir, al menos, entre dos posibles maneras de actuar, y no sólo en el sentido de poder hacer lo que eligen hacer (y por qué eligen hacerlo), sino

<sup>3</sup> Parece ser un juicio universal sobre la naturaleza de las cosas. Pero apenas puede ser francamente empírico, pues, ¿qué experiencia podría contar como prueba en contra de él?

también en el sentido de no estar determinados por causas que no están bajo su control. Si se acepta que todo acto de voluntad o de elección está completamente determinado por sus antecedentes respectivos, a mí me parece (a pesar de todo lo que se ha dicho en contra) que tal creencia es incompatible con la idea de poder elegir que sostienen los hombres comunes, y también los filósofos cuando no están defendiendo conscientemente una posición determinista. Más específicamente, yo no creo que sea viable que la creencia en el determinismo disminuya el hábito de alabar y culpar moralmente a los hombres por sus acciones, de felicitarles y condenarles, implicando con esto que son moralmente responsables de ellas, ya que no podían haber obrado de manera diferente; es decir, ya que no tenían necesidad de haber obrado como lo hicieron (entendiendo este «podían» y este «no tenían necesidad» en un sentido que no es puramente lógico o legal, sino en el que usan estos términos en el discurso ordinario empírico, tanto el hombre de la calle como los historiadores). No hay duda de que los deterministas podrían usar las mismas palabras para expresar admiración o desagrado por las características o por los actos humanos, y tales funciones se pueden retrotraer a los primeros años de la sociedad humana. Sea como sea, si no se presuponen la libertad de elección y la responsabilidad, en el sentido que Kant usó estos términos, se aniquila, por decirlo así, por lo menos una de las maneras en que normalmente se usan ahora.

El determinismo claramente priva a la vida de toda una escala de expresiones morales. Muy pocos de sus defensores se han hecho la pregunta de qué es lo que contiene esta escala (sea o no deseable) y de cuál sería el efecto que su eliminación produciría en nuestro pensamiento y en nuestro lenguaje. De ahí que yo crea que, sea o no sea verdad alguna forma de determinismo, están equivocados aquellos historiadores o filósofos de la historia que sostienen que la responsabilidad y el determinismo no son nunca incompatibles entre sí<sup>4</sup>, y que, a su vez, esté o no esté justificado algún tipo de creencia en la realidad de la responsabilidad moral, lo que parece claro es que estas posibilidades se excluyen mutuamente: ambas creencias pueden ser infundadas, pero las dos no pueden ser verdad al mismo tiempo. No he intentado dar la razón a ninguna de estas alternativas, sino sólo defender que los hombres

<sup>4</sup> Qué tipo de incompatibilidad sea —lógica, conceptual, psicológica o de otra clase— es una cuestión a la que no me atrevo a responder. A mí me parece que se necesitan más investigaciones filosóficas para determinar qué relaciones hay entre las creencias que se tienen sobre los hechos y las actitudes (o creencias) morales, así como la lógica y la psicología de estas relaciones. Yo creo que no es admisible, y que apunta a un problema y no a una solución, la tesis de que no hay ninguna relación lógica importante; por ejemplo, la tesis, frecuentemente atribuida a Hume, que defiende la división entre los hechos y los valores.

siempre han presupuesto en su discurso ordinario la libertad de elegir. Y definiendo que si verdaderamente se convencen de que esta creencia era errónea, la revisión y transformación de ideas y términos básicos que esta realización exigiría sería mayor y más inquietante de lo que parecen darse cuenta la mayoría de los deterministas contemporáneos. Más allá de esto no he ido, ni me propongo ir ahora.

Es infundado creer que yo emprendí la tarea de demostrar que el determinismo es falso, sobre lo que se han basado muchas de las críticas que se han hecho a mis argumentos. Me veo obligado a decir esto con alguna insistencia, ya que algunos de mis críticos (especialmente E. H. Carr) persisten en atribuirme la pretensión de haber refutado al determinismo. Pero esto, igual que otra extraña opinión que se me atribuye, a saber, que los historiadores tienen un positivo deber de moralizar, es una postura que no he defendido ni sostenido nunca. Este es un tema al que tendré ocasión de volver más tarde. Más específicamente, me han achacado confundir el determinismo con el fatalismo<sup>5</sup>. Pero esto también es un completo error. Supongo que lo que se quiere decir o implicar con la idea de fatalismo es la opinión de que las decisiones humanas son meros subproductos, epifenómenos, incapaces de influir en los acontecimientos que siguen su curso inescrutable con independencia de los deseos humanos. Yo no he atribuido nunca esta postura tan poco plausible a ninguno de mis contrarios. La mayoría de ellos se adhieren al «autodeterminismo», a la doctrina según la cual los caracteres, las «estructuras de la personalidad», las emociones, las actitudes, las elecciones y las decisiones de los hombres, así como los actos que provienen de ellos, tienen un decisivo papel en lo que sucede, pero son el resultado de causas psíquicas, físicas, sociales e individuales, las cuales, a su vez, son efecto de otras causas, y así sucesivamente en secuencia interminable. Según la versión más conocida de esta doctrina, yo soy libre si puedo hacer lo que quiera y, quizá, elegir entre dos maneras de obrar que se me presentan cuál es la que voy a adoptar. Pero mi elección está determinada causalmente, pues si no lo estuviera sería un acontecimiento fortuito, y estas dos alternativas agotan todas las posibilidades, de manera que decir que la elección es libre en algún otro sentido que no sea ni causal ni fortuito es intentar decir algo que no tiene ningún sentido. Esta opinión clásica, que para la mayoría de los filósofos parece resolver el problema del libre albedrío, a mí me parece que es simplemente una variante de la tesis general determinista y signifi-

<sup>5</sup> Véase A. K. Sen, «Determinism and historical predictions», *Inquiry*, número 2, Nueva Delhi, 1959, pp. 99-115. También Gordon Leff en *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism*, Londres, 1961, pp. 146-149.

ca eliminar la responsabilidad no menos que la elimina su variante «más estricta». Tal «autodeterminismo» o «determinismo débil», en el que muchos pensadores han llegado a descansar desde que originalmente lo formulara el sabio estoico Crisipo, fue definido por Kant como «subterfugio miserable»<sup>6</sup>. William James le puso la etiqueta de «determinismo suave» y le llamó, quizá de una manera demasiado dura, «cenagal de evasión»<sup>7</sup>.

No puedo comprender cómo pueda decirse de Elena de Troya no sólo que su cara fue la que lanzó un millar de barcos, sino que también fue responsable (y no meramente la causa) de la guerra de Troya, si ésta fue debida solamente a algo que fue el resultado no de una decisión libre—fugarse con Paris—, que no era necesario que Elena hubiese tomado, sino solamente el resultado de su irresistible belleza. Sen, en su crítica clara y formulada con moderación, concede, a diferencia de algunos de sus aliados: que, en todo caso, hay una inconsecuencia entre algunos significados implicados en el contenido de los juicios morales ordinarios, por una parte, y el determinismo, por otra. Sin embargo, niega que la creencia en el determinismo tenga que eliminar la posibilidad de los juicios morales racionales, basándose en que éstos pueden seguir siendo utilizados para influir en la conducta de los hombres, actuando como estímulos o frenos. En términos similares, Ernest Nagel, en el curso de una argumentación característicamente escrupulosa y lúcida<sup>8</sup>, dice que, incluso presuponiendo el determinismo, el alabar, el culpar y el presuponer la responsabilidad podrían afectar en general a la conducta humana, por ejemplo, produciendo algún efecto en la disciplina, en el esfuerzo y en cosas parecidas, mientras que (probablemente) no afectarían de esta manera a los procesos digestivos o a la circulación de la sangre de ningún hombre.

Puede que esto sea verdad, pero no afecta a la cuestión fundamental. Nuestros juicios de valor —elogios o condenas de los actos o caracteres de los hombres que han muerto— no pretenden solamente, ni siquiera primariamente, tener la función de ser instrumentos útiles que animen o amenacen a nuestros contemporáneos, ni de ser guía para la posteridad. Cuando los emitimos no intentamos meramente influir en las acciones futuras (aunque, de hecho, también lo hagamos) ni sólo formular juicios cuasi estéticos,

<sup>6</sup> «Elender Behelf», en la *Crítica de la razón práctica: Kant's gesammelte Schriften* (Berlín, 1900-), vol. 5, p. 96, línea 15.

<sup>7</sup> William James, «The Dilemma of Determinism», p. 149 en *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy* (Nueva York, 1897).

<sup>8</sup> *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Nueva York, 1961, pp. 599-605. También, del mismo autor, «Determinism in History», *Philosophy and Phenomenological Research*, volumen 20 (1959-1960), pp. 291-317 y 311-316.



como cuando damos testimonio de la belleza o fealdad, de la inteligencia o estupidez, y de la generosidad o avaricia de los demás (o de nosotros mismos), atributos que simplemente intentamos clasificar con arreglo a una escala de valores. Si alguien me alaba o me condena por haber decidido algo, yo no digo siempre que «así es como me han hecho», o que «no puedo por menos que actuar de esa manera», o que esa persona «siga diciendo eso mismo porque produce en mí un efecto estupendo y fortalece (o debilita) mi resolución de ir a la guerra o de afiliarme al Partido Comunista».

Puede que sus palabras, así como la posibilidad de premios y castigos, afecten a la conducta de una manera importante, y esto las hace útiles y peligrosas. Pero no se trata de eso. Se trata de si tales alabanzas, condenas, etc., son o no merecidas y moralmente apropiadas. Se puede imaginar fácilmente un caso en el que pensemos que un hombre merece que se le condene, pero que, a su vez, consideremos que manifestar dicha condena puede producir efectos negativos, por lo que no digamos nada en absoluto. Pero esto no cambia el carácter que tiene lo que este hombre merece, lo cual implica, cualquiera que sea su análisis, que este agente podía haber decidido otra cosa, y no sólo que podía haber actuado de otra manera. Si yo juzgo que en realidad la conducta de un hombre estaba determinada y que no podía haber obrado (sentido o pensado) de otra manera (o haber deseado o elegido otra cosa), debo considerar inapropiada para su caso esa manera de alabarle o condenarle. Si el determinismo es verdad, los conceptos de mérito o merecimiento, tal como se entienden generalmente, no tienen ninguna aplicación. Si todas las cosas, acontecimientos y personas están determinados, el premio y el castigo se convierten, desde luego, en instrumentos puramente pedagógicos, rotatorios y amenazadores, o si no son sólo cuasi descriptivos, se sitúan en una escala cuyos grados están en función de la distancia que guardan respecto a un ideal. Explican las cualidades de los hombres, lo que son y lo que pueden ser y hacer, y pueden cambiar estas cualidades y, desde luego, pueden ser utilizados como medios conscientes para conseguirlos, como cuando premiamos o castigamos a un animal; salvo que en el caso de los hombres presuponemos que nos podemos comunicar con ellos, lo cual no podemos hacer en el caso de los animales.

Esto es lo fundamental del determinismo «suave», de la llamada doctrina Hobbes-Hume-Schlick. Sin embargo, si las ideas de merecimiento, mérito, responsabilidad, etc., se basaran en la idea de libre elección que no es completamente causada, dichas ideas, según esta doctrina, resultarían ser irracionales e incoherentes y serían abandonadas por los hombres racionales. La mayoría de los intérpretes de Spinoza suponen que sostuvo precisamente esto, y muchos creen que tenía razón. Pero, independientemente de que

Spinoza sostuviera esa idea o tuviera razón, mi tesis es que la mayoría de los hombres y la mayoría de los filósofos e historiadores no hablan ni actúan como si creyeran en esta doctrina. Pues si se acepta genuinamente la tesis determinista, ésta debe cambiar radicalmente por lo menos a los hombres que quieren ser racionales y consecuentes. Sen, con admirable consecuencia y candor, nos explica, por supuesto, que cuando los deterministas hablan de premios y castigos morales son como los ateos que todavía siguen mencionando a Dios o como los amantes que hablan de ser fieles «hasta el final de los tiempos»<sup>9</sup>; tal manera de hablar es hiperbólica y no debe tomarse en sentido literal. Por lo menos, esto concede (no como la mayoría de los deterministas) que si estas palabras se tomaran en sentido literal habría en ellas algo erróneo. Por mi parte, no veo ninguna razón para suponer que la mayoría de los que hablan de esa manera, implicando con ello la posibilidad de elegir libremente entre dos alternativas, sea en el futuro o en el pasado, no quieren decir lo que dicen literalmente, sino de un modo metafórico y retórico, o de la manera como hablaba Mr. Pickwick. Ernest Nagel indica que los deterministas que, como Bossuet, creían en la omnipotencia y onniscencia de la Providencia y en el control que ésta tiene sobre todos los pasos que den los hombres, atribuían libremente, sin embargo, responsabilidad moral a los individuos, y que los que creen en fes deterministas —los musulmanes, los calvinistas, etc.— no han dejado por eso de atribuir responsabilidades ni de dar muchos premios y castigos<sup>10</sup>. Como mucho de lo que dice Nagel, esto es perfectamente cierto<sup>11</sup>. Pero no tiene nada que ver con esta cuestión: el hecho de que no sean coherentes todas las creencias humanas no es ninguna novedad. Estos ejemplos no hacen más que señalar el hecho de que, evidentemente, los hombres encuentran que es perfectamente

<sup>9</sup> *Op. cit.* (p. 45 *supra* n. 5), p. 114.

<sup>10</sup> *The Structure of Science* (p. 46 *supra* n. 8), pp. 603-604

<sup>11</sup> Véase una argumentación parecida, pero igualmente no convincente, en la conferencia inaugural dada por Sydney Pollard en la Universidad de Sheffield (*Past and present*, núm. 30, abril 1965, pp. 3-22). Mucho de lo que dice Pollard me parece que es válido y que merece la pena que se diga; pero su idea, apoyada por una apelación a la historia, de que lo que profesen los hombres ha de estar en consonancia con su manera de obrar, es como poco sorprendente para un historiador. Nagel (*op. cit.*, p. 602) sugiere que la creencia en la libertad puede tener tanta relación con el determinismo como la que tiene la convicción de que una mesa tiene una superficie dura con la hipótesis de que está compuesta de electrones giratorios; estas dos descripciones responden a cuestiones que están en niveles diferentes y, por tanto, no se oponen entre sí. A mí me parece que esto no se presta a un paralelismo adecuado. Creer que la mesa es dura, sólida, que está en reposo, etc., no lleva consigo ninguna creencia sobre los electrones y, en principio, es compatible con cualquier doctrina acerca de ellos: estos dos niveles no se tocan. Pero si yo supongo que un hombre obró libremente y después me dicen que obró de esa forma porque «estaba hecho de esta manera» y no podía haber obrado de otra, yo supongo, desde luego, que con ello se niega algo que yo creía antes.

posible suscribirse al determinismo en sus estudios y olvidarlo en sus vidas. El fatalismo no ha alimentado pasividad en los musulmanes ni ha consumido el vigor de los calvinistas o de los marxistas, aunque algunos de estos últimos temieran que pudiese consumirlo. A veces la práctica desmiente a la profesión, por muy sinceramente que ésta se mantenga.

E. H. Carr va mucho más lejos. Nos dice: «El hecho es que todos los actos humanos son tanto libres como determinados, según el punto de vista en que se los considere». Y a su vez: «Los seres humanos adultos son responsables de su propia personalidad»<sup>12</sup>. A mí me parece que esto es presentarle al lector un acertijo insoluble. Si Carr quiere decir que los seres humanos pueden transformar la naturaleza de su personalidad, aunque sigan siendo los mismos todos los antecedentes, entonces niega la causalidad, y si no pueden transformarla y pueden explicarse por completo todos sus actos por su carácter, entonces no tiene sentido hablar de responsabilidad (en el sentido corriente que tiene esta palabra, el cual implica culpabilidad moral). No hay duda de que el término «poder» tiene muchos sentidos, y sobre esto han aclarado mucho las importantes distinciones que han hecho los agudos filósofos modernos. Sin embargo, si, literalmente, yo no puedo hacer a mi carácter o a mi conducta diferentes de lo que son mediante un acto de elección (o mediante todo un conjunto ordenado de tales actos), que no esté totalmente determinado por antecedentes causales, yo no veo en qué sentido normal una persona racional puede considerarme moralmente responsable de este carácter o de esta conducta. En efecto, la idea de un ser moralmente responsable se convierte, en el mejor de los casos, en algo mitológico; esta criatura fabulosa entra en la categoría de las ninfas y los centauros.

Los dos polos de este dilema nos han acompañado durante más de dos milenios, y es inútil intentar evitarlos o debilitarlos con la cómoda afirmación de que todo depende del punto de vista que consideremos esta cuestión. Este problema que preocupó a Mill (y al que, en último término, dio una solución tan confusa), de cuyos tormentos escapó William James sólo por leer a Renouvier, y que todavía está en el primer plano de la atención filosófica, no puede darse de lado diciendo que las cuestiones que resuelve el determinismo científico son diferentes de las que resuelve la doctrina del voluntarismo y de la libertad de elección entre dos alternativas, o que estos dos tipos de cuestiones surgen a «niveles» diferentes, de manera que la confusión de esos «niveles» (o de sus correspondientes categorías) ha dado origen a un seudoproblema. La cuestión, cuyas soluciones rivales son el determinismo y

<sup>12</sup> *What is History?*, Londres, 1961, p. 89 (p. 95 en la edición en rústica de 1964; en las notas posteriores se darán entre paréntesis las páginas de esta edición).

el indeterminismo, cualesquiera que sean los puntos oscuros que éstos tengan, es una sola cuestión, y no dos. Qué clase de cuestión sea —empírica, conceptual, metafísica, pragmática o lingüística— y qué esquema o modelo de hombre o naturaleza va implícito en los términos que se usen en ella son grandes temas filosóficos, pero estaría fuera de lugar discutirlos aquí.

Sin embargo, aunque no sea más que porque algunas de las críticas más agudas hechas a mi tesis provienen de filósofos que se preocupan de este tema fundamental, éste no puede ser ignorado por completo. Así, J. A. Passmore<sup>13</sup> se apresura a presentar dos consideraciones contra mí: *a*) que el concepto que tiene el observador del que hablaba Laplace, que puede predecir infaliblemente el futuro, ya que tiene el pertinente conocimiento de las condiciones antecedentes y de las leyes que necesita, no puede formularse en principio, porque la idea de una lista exhaustiva de todos los antecedentes de un acontecimiento no es coherente; nunca podemos decir de una situación que «éstos sean todos los antecedentes que hay, y que su inventario sea completo». Claramente esto es verdad. Sin embargo, aunque no se presentase al determinismo más que como una manera pragmática de obrar, según la cual «yo intento actuar y pensar basándome en el supuesto de que todo acontecimiento tiene una causa (o causas) suficientemente identificable», esto satisfaría las exigencias del determinista. Ahora bien: tal solución llevaría consigo una diferencia radical, pues quitaría efectivamente de la vida toda moralidad que funciona con ideas tales como la de responsabilidad, valor moral y libertad en sentido kantiano, y esto lo haría de una manera, y con las consecuencias lógicas, que los deterministas, por regla general, minimizan o se abstienen de examinar.

*b*) Que cuanto más descubrimos de un acto a primera vista moralmente culpable, más probable es que nos demos cuenta de que, dadas las circunstancias especiales, los caracteres y las causas antecedentes que estaban implicadas, el que obró de esa manera no podía obrar de otra que creemos que podía haber obrado; le condenamos con demasiada facilidad por no haber sido o no haber hecho lo que no podía ser o hacer. La ignorancia, la falta de sensibilidad, la precipitación y la falta de imaginación oscurecen nuestro juicio y no nos dejan ver los verdaderos hechos; con frecuencia nuestros juicios son superficiales, dogmáticos, fáciles, irresponsables, injustos y bárbaros. Yo simpatizo con las consideraciones, humanas y civilizadas, que inspiran el veredicto del profesor Passmore. La ignorancia vencible, los prejuicios, los dogmas y la falta de comprensión han dado lugar a mucha injusticia y a mucha crueldad. No obstante, generalizar esto, como me parece que hace el

<sup>13</sup> «History, the Individual, and Inevitability», *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, pp. 93-102.

profesor Passmore, es caer en la vieja falacia del *tout comprendre*, vestida con ropas modernas que pretenden desarmarnos. Si (como sucede a los que son capaces de una auténtica autocrítica) cuanto más descubrimos de nosotros mismos, menos nos inclinamos a perdonarnos, ¿por qué debemos suponer que lo contrario es válido para los demás y que sólo nosotros somos libres, mientras que los demás están determinados? Sacar a relucir las deletéreas consecuencias de la ignorancia o de la irracionalidad es una cosa; suponer que éstas son las únicas fuentes de indignación moral es una extrapolación ilícita; ello se seguiría de premisas de Spinoza, pero no necesariamente de otras premisas. Porque nuestros juicios sobre los demás sean frecuentemente superficiales o injustos no se infiere que no haya que juzgar nunca o que, en efecto, pueda evitarse el hacerlo; igualmente que si se prohibiera a los hombres contar porque algunos no saben sumar correctamente.

Morton White ataca mis argumentos desde un ángulo algo diferente<sup>14</sup>. Concede que se puede, por regla general, no condenar (como que «están mal») actos que no pudo por menos de perpetrar el que los hizo (por ejemplo, que Booth matara a Lincoln, en el supuesto de que estuviera determinado a elegir hacerlo, o en todo caso, a hacerlo, lo eligiera o no). O por lo menos White cree que es despiadado echarle la culpa a un hombre por una acción que está determinada causalmente; despiadado e injusto, pero no inconsecuente con las creencias deterministas. Supone que podríamos concebir una cultura en la que tales veredictos morales fuesen normales. De aquí que pueda ser mera estrechez de miras por nuestra parte suponer que sea universal la incomodidad que sintamos al decir que están bien o mal los actos determinados causalmente, y que dicha incomodidad proviene de una categoría básica que rige la experiencia de todas las posibles sociedades.

White examina qué es lo que se implica cuando se dice que un acto «está mal». A mí me interesan las expresiones tales como «culpable», «algo que no debías haber hecho» o «que merece ser condenado», ninguna de las cuales es equivalente a «estar mal», ni todas ellas necesariamente equivalentes entre sí. Pero incluso así, me pregunto si White, al encontrarse con un cleptómano, consideraría razonable decirle: «Es verdad que no puedes dejar de robar, aunque creas que está mal hacerlo. Por supuesto, debes querer evitarlo. Si sigues haciéndolo te juzgaremos no sólo como una persona que hace algo que está mal, sino también como alguien que merece que se le culpe moralmen-

<sup>14</sup> *Foundation of Historical Knowledge*, Nueva York, 1965, pp. 275 y ss. No puedo pretender poder hacer justicia aquí a la interesante y compleja tesis que expone el brillante libro de White. Espero hacerlo en alguna otra parte y le pido que me perdone por el carácter de resumen que tiene esta breve réplica.

te. Y tanto si esto te refrena de seguir robando como si no, lo merecerás igualmente en ambos casos». ¿No pensaría White que había algo gravemente erróneo en esta manera de enfocar este asunto, y no sólo en nuestra sociedad, sino en cualquier mundo en el que tuviese sentido esta terminología moral? ¿O pensaría que esta misma pregunta era prueba de insuficiente imaginación moral en el que la preguntaba? ¿Es solamente despiadado e injusto reprochar a los hombres lo que no pueden evitar hacer, o es también irracional, como la crueldad y la injusticia? Si le dijeras a un hombre que había traicionado a sus amigos cuando le estaban torturando, que no debía haberlo hecho, y que su acto era moralmente malo, aunque estés convencido de que, siendo como es, no podía por menos de querer obrar como lo hizo, ¿podrías dar razones que justificaran tu veredicto, si te presionaran para que lo hicieras? ¿Cuáles serían estas razones?: ¿que querías cambiar su conducta o la de otros para el futuro o que querías desahogar tu repulsa?

Si no fuera más que esto, no sería en absoluto cuestión de hacerle justicia. Si te dijeran que al condenar a un hombre eras injusto o estabas malignamente ciego porque no te habías molestado en examinar las dificultades con que había obrado este hombre, las presiones que habían actuado sobre él, etc., este tipo de reproche se basa en el supuesto de que en algunos casos, si no en todos, esta persona sólo podía haber evitado la decisión que tú condenas, de manera mucho menos fácil de lo que tú crees: a costa del martirio, del sacrificio de un inocente, o de algo que el que te critica cree que tú, como moralizante, no tienes derecho a exigir. De ahí que este crítico te reproche con razón que seas culpable de ignorancia o inhumanidad. Pero si de verdad pensaras que era imposible (causalmente) que el hombre en cuestión hubiese decidido lo que hubieses preferido que eligiera, ¿es razonable decir que, sin embargo, debía haberlo decidido? ¿Qué razones puedes aducir, en principio, para atribuirle responsabilidad o aplicarle las normas morales (por ejemplo, las máximas kantianas que todos entendemos, las aceptemos o no) que tú crees que no es razonable aplicar en el caso de aquellos que no pueden decidirse más que por lo que se deciden, por ejemplo, los cleptómanos, los dipsómanos, y otras personas por el estilo? ¿Dónde establecerías tú la línea divisoria entre unos casos y otros, y por qué? Si las decisiones están determinadas causalmente en todos estos casos, cualesquiera que sean las diferencias que hay entre sus causas, compatibles en algunos casos con el uso de la razón (o, según algunas opiniones, idénticas a él) y en otro no, ¿por qué es irracional culpar en un caso y no en el otro? Excluyo los argumentos utilitarios en favor de los premios, castigos, amenazas u otros incentivos, ya que White, acertadamente en mi opinión, también los ignora para ceñirse al carácter moral de la culpa. Yo no entiendo por qué es más razonable (y no

sólo menos fútil) culpar a un hombre, que psicológicamente no puede dejar de obrar como lo hace, por obrar de manera cruel, que culpar a un inválido físico por tener un miembro deformado. Godwin razonaba de tal manera que, según él, condenar a un asesino no es más o menos racional que condenar a su puñal. Por lo menos era consecuente con su fanatismo. Aunque su libro más conocido se titula *Political Justice*, no es fácil determinar qué es lo que significa la justicia, como concepto moral, para un determinista convencido. Puedo establecer una escala con los actos justos e injustos, como con los actos legales e ilegales, y como con los melocotones maduros e inmaduros. Pero si un hombre no pudo por menos de obrar como lo hizo, ¿qué significaría decir que algo «le estuvo bien empleado»? La idea de justicia poética, del merecimiento justo, del merecimiento moral como tal, no solamente no tendría ninguna aplicación, si este fuera el caso, sino que también resultaría poco inteligible.

Cuando Samuel Butler, en *Erewhon*, hace objeto de simpatía y compasión a los delitos, pero considera que la mala salud es una falta que es motivo de sanción, lo que quiere recalcar no es la relatividad de los valores morales, sino su irracionalidad en su propia sociedad: la irracionalidad de la culpa atribuida a las aberraciones morales o mentales, pero no atribuida a las aberraciones físicas o fisiológicas. No conozco otra manera más gráfica de presentar al público lo diferentes que serían nuestra terminología y nuestra conducta moral si fuéramos los deterministas científicos o verdaderamente consecuentes que algunos suponen que deberíamos ser. Por supuesto, los deterministas sociológicos, que son más rigurosos, dicen precisamente esto, y consideran que no sólo la retribución o la venganza, sino también la justicia —aparte de su sentido estrictamente legal—, considerada como norma o canon moral no determinado por reglas alterables, es una idea precientífica basada en la inmadurez y en el error psicológicos. En cuanto están en contra de esto, Spinoza y Sen me parecen tener razón. Hay algunos términos que, si tomásemos en serio el determinismo, ya no deberíamos usar más, o usarlos en un sentido especial, como cuando hablamos de las brujas o de los dioses del Olimpo. Ideas tales como la de justicia, equidad, merecimiento y honradez tendrían que ser desde luego reexaminadas, si es que hubiese que mantenerlas vivas y no relegarlas a representar el papel de ficciones descartadas, imaginaciones que la marcha de la razón ha hecho inofensivas, y mitos poderosos de nuestra juventud irracional, que el progreso del conocimiento científico ha hecho añicos o en todo caso ha convertido en realidades inocuas. Si es válido el determinismo, este es el precio que tenemos que pagar. Estemos o no dispuestos a pagarlo, enfrentémonos por lo menos con esta perspectiva.

Si nuestros conceptos morales son sólo de nuestra cultura y sociedad, aquello a lo que debemos acudir para decírselo a una persona que pertenezca a esa cultura de la que habla White y con la cual no estamos familiarizados, no es que dicha persona se esté contradiciendo al profesar el determinismo y, al mismo tiempo, continuar haciendo o implicando juicios morales de tipo kantiano, sino que está siendo incoherente, que nosotros no podemos comprender las razones que tiene para utilizar tales términos, y que su lenguaje si pretende ser válido para el mundo real deja de ser suficientemente inteligible para nosotros. Por supuesto, el hecho de que haya habido y, sin duda alguna, siga habiendo muchos pensadores, incluso en nuestra propia cultura, que al mismo tiempo profesen la creencia en el determinismo y, sin embargo, no se sientan inhibidos lo más mínimo para alabar o culpar moralmente con toda libertad e indicar a los demás lo que deberían decidir, solamente muestra, si yo tengo razón, que algunos pensadores normalmente lúcidos y autocríticos también pueden confundirse a veces. En otras palabras, lo que pretendo no es más que hacer explícito lo que no ponen en duda la mayoría de los hombres: que no es racional creer que las decisiones son causadas y, al mismo tiempo, considerar que los hombres son merecedores de reproches o indignación (o sus contrarios) por decidir obrar, o dejar de obrar, como deciden.

La suposición de que, si se mostrase que el determinismo es válido, habría que revisar drásticamente el lenguaje ético, no es una hipótesis psicológica o fisiológica, menos aún ética. Es una afirmación que se refiere a lo que permitiría o excluiría cualquier sistema de ideas que emplee los conceptos básicos de nuestra moralidad normal. La proposición de que no es razonable condenar a hombres que no tienen libertad para decidir no se basa en ningún conjunto especial de valores morales (que otra cultura pueda rechazar), sino en el nexo especial que hay entre los conceptos descriptivos y valorativos que rige el lenguaje que usamos y las ideas que pensamos. Decir que se puede culpar moralmente a una mesa tanto como a un bárbaro ignorante o a un adicto incurable no es una proposición ética, sino una proposición que recalca la verdad conceptual de que este tipo de alabanzas y condenas sólo tienen sentido entre personas que pueden elegir libremente. A esto es a lo que apela Kant; este hecho fue el que sorprendió a los primeros estoicos; anteriormente a ellos parece que se suponía de antemano la libertad de elección, e igualmente está presupuesta en el examen que hace Aristóteles del acto voluntario e involuntario, y hasta nuestros días, también en el pensamiento de las personas que no son filósofos.

Uno de los motivos que hay para adherirse al determinismo parece ser la sospecha que tienen los amigos de la razón de que esta doctrina esté presupuesta por el método científico como tal. Así, el profesor Stuart Hampshire nos dice que:



En el estudio de la conducta humana la superstición filosófica puede fácilmente tomar ahora el papel de las tradicionales supersticiones religiosas como obstrucción del progreso. En este contexto, superstición es confundir la creencia de que los seres humanos no deben ser tratados como si fueran objetos naturales, con la creencia de que en realidad no lo son: muy fácilmente se puede pasar de la proposición moral de que las personas no deben ser manipuladas y controladas como cualquier otro objeto natural, a la proposición, diferente, y casi filosófica, de que no pueden serlo. En el actual clima de opinión, el miedo muy natural a la planificación y a la tecnología social se presta a que se le dignifique como filosofía del indeterminismo<sup>15</sup>.

Esta aseveración, de palabras gruesas y admonitorias, me parece característica de la extendida e influyente opinión que he mencionado antes, según la cual la ciencia y la racionalidad están en peligro si se rechaza el determinismo, o incluso si se duda de él. A mí me parece que este temor es infundado; hacer lo máximo posible para encontrar correlaciones y explicaciones cuantitativas no es presuponer que todo sea cuantificable, y proclamar que la ciencia es la búsqueda de las causas (sea esto verdadero o falso) no es decir que todos los acontecimientos las tengan. En efecto, a mí me parece que el pasaje que he citado tiene, por lo menos, tres elementos sorprendentes:

a) Se nos dice que es supersticioso confundir «la creencia de que los seres humanos no deben ser tratados como si fueran objetos naturales, con la creencia de que en realidad no lo son». Pero, ¿qué otra razón tengo para no tratar a los seres humanos «como si fueran objetos naturales» que no sea mi creencia en que difieren de éstos en algunos respectos especiales—aquellos en virtud de los cuales son humanos—, de que este hecho es la base de mi convicción moral de que no debo tratarlos como objetos; es decir, sólo como medios para mis fines, y de que en virtud de esta diferencia yo considero que está mal que yo libremente les manipule, les coaccione, les lave el cerebro, etc.? Si me dicen que no trate a algo como si fuera una silla, puede que la razón de esto sea el hecho de que el objeto en cuestión tiene algún atributo que no tienen las sillas corrientes o que yo, o los demás, lo asociamos con algo que le distingue de éstas, cosa que se puede pasar por alto o negar. A no ser que se considere que los hombres tienen algunos atributos que están por encima de los que tienen en común con otros objetos naturales —los animales, las plantas, las cosas, etc. (llámese o no natural a esta diferencia en sí misma)—, el mandamiento moral de no tratar a los hombres como si fueran

<sup>15</sup> «Philosophy and Madness», *Listener*, 78 (julio-diciembre, 1967), pp. 289-292 en 291).

animales o cosas no tiene ningún fundamento racional. Yo concluyo que, lejos de ser una confusión de dos clases diferentes de proposiciones, no puede separarse esta conexión que hay entre ellas sin dejar sin fundamento por lo menos a una, y ciertamente no es probable que esto fomente el progreso de que habla el autor.

b) En cuanto a la advertencia de no pasar de la proposición «las personas no deben ser manipuladas y controladas» a la proposición de que «no pueden serlo como cualquier otro objeto natural», con toda seguridad es más razonable suponer que si yo digo que no se haga eso no es porque yo piense que las personas no puedan ser tratadas así, sino porque creo que es muy probable que puedan serlo. Si yo te ordeno que no controles ni manipules a los seres humanos no es porque yo crea que, puesto que no puedes conseguirlo, esto vaya a ser para ti una lastimosa pérdida de tiempo y de esfuerzo, sino, por el contrario, porque me temo que lo consigas demasiado bien y que esto vaya a privar a los hombres de su libertad, que sólo podrán preservar si se libran de demasiado control y manipulación.

c) «El miedo a la planificación y a la tecnología social» pueden muy bien sentirlo de la manera más intensa aquellos que creen que estas fuerzas no son irresistibles, y que, si no interfiere demasiado en las actividades de los hombres, éstos tendrán oportunidad de elegir libremente entre diversas maneras de obrar, y no sólo, en el mejor de los casos (como creen los deterministas), ejercitar decisiones que están determinadas de por sí y que son predecibles. Puede que, de hecho, esto último sea nuestra condición real. Pero si se prefiere la primera situación—por muy difícil que sea formularla—, ¿es esto una superstición o algún otro caso de «falsa conciencia»? Lo es solamente si el determinismo es verdad. Pero esto es un círculo vicioso. ¿No podría defenderse que el propio determinismo es una superstición engendrada por la creencia de que se va a comprometer a la ciencia a no ser que se le acepte, y que, por tanto, él mismo es un caso de «falsa conciencia» engendrado por un error acerca de la naturaleza de la ciencia? Cualquier doctrina puede ser convertida en una superstición, pero yo no veo ninguna razón para sostener que lo sean, o tengan que serlo, el determinismo o el indeterminismo <sup>16</sup>.

Volvamos a los escritores no filósofos. Los escritos de aquellos que han subrayado lo insuficientes que son las categorías de las ciencias de la naturaleza

<sup>16</sup> Hampshire replica diciendo: «El imperativo de no tratar a los hombres como meros objetos naturales define el punto de vista moral, precisamente porque, si se les estudia desde el punto de vista científico, se puede tratar a los hombres de dicha manera. Sir Isaiah Berlin está en desacuerdo conmigo (y con Kant) al considerar como una cuestión empírica la cuestión de si los hombres son solamente objetos naturales mientras que yo sostengo que, puesto que nadie *puede* tratarse a sí mismo como un objeto meramente natural, nadie *debería* tratar como objeto meramente natural a ningún otro hombre».

cuando se las aplica a las acciones humanas, han transformado tanto esta cuestión que han desacreditado las toscas soluciones de los materialistas y positivistas de los siglos XIX y XX. Por eso, todas las discusiones serias que se tengan sobre estas cuestiones tienen que empezar, a partir de ahora, a tener en cuenta la discusión que, a escala mundial, ha habido sobre este tema durante el último cuarto de siglo. Cuando E. H. Carr sostiene que es pueril o, en todo caso, infantil<sup>17</sup> atribuir los acontecimientos históricos a los actos de los individuos (lo que él llama «el prejuicio biográfico») y que cuanto más escribamos la historia de manera impersonal más científica será ésta y, por tanto, más madura y válida, se muestra como un fiel seguidor —demasiado fiel— de los materialistas dogmáticos del siglo XVIII. Esta doctrina pareció dejar de ser plausible incluso en tiempos de Comte y sus seguidores o, en cuanto a lo que nos referimos, en la época del padre del marxismo ruso, Plejánov, que, por toda su brillantez en lo que se refiere a la filosofía de la historia, debía más al materialismo del siglo XVIII y al positivismo del XIX que a Hegel o a los elementos hegelianos que hay en Marx.

Permítaseme que conceda lo que le corresponde a Carr. Cuando sostiene que el animismo o el antropomorfismo —la atribución de propiedades humanas a las entidades inanimadas— son síntomas de mentalidad primitiva, no pretendo contradecirle. Pero combinar una falacia con otra rara vez hace avanzar la causa de la verdad. El antropomorfismo es la falacia que consiste en aplicar categorías humanas al mundo que no es humano. Pero, entonces, probablemente existe una región en la que son válidas las categorías humanas: el mundo de los seres humanos. Suponer que sólo lo que vale en la descripción y predicción de la naturaleza no humana tiene que valer necesariamente para los seres humanos y que las categorías con que distinguimos lo humano de lo que no lo es tienen, por tanto, que ser erróneas —descartándolas con explicaciones de que son aberraciones de épocas primitivas—, es el error contrario, es la falacia animista o antropomórfica puesta boca abajo. Por supuesto, lo que puede lograr el método científico hay que utilizarlo para conseguir logros. Cualquier cosa que los métodos estadísticos, las computadoras o cualquier otro instrumento o método que sea fructífero en las ciencias de la naturaleza puedan hacer para clasificar, analizar, predecir o «retrodecir» la conducta humana debe ser, por supuesto, bien recibido. Dejar de usar estos métodos por alguna razón doctrinaria sería mero oscurantismo. Sin embargo, una pretensión muy distinta de ésta es asegurar dogmáticamente que cuanto más pueda asimilarse el objeto de una investigación al objeto de una ciencia de la naturaleza más nos acercaremos a la verdad. Esta doctrina, en la versión de Carr,

<sup>17</sup> Op. cit. (p. 49 *supra*, n. 12), p. 39 (45).

equivale a decir que cuanto más impersonal y general sea la historia, más válida es; cuanto más genérica, más desarrollada; y que cuanto más atención se ponga en los individuos, en su idiosincrasia y en el papel que han tenido en la historia, más imaginaria es ésta y más lejos se encuentra de la verdad y realidad objetivas. A mí me parece que esto no es más ni menos dogmático que la falacia contraria que dice que la historia puede reducirse a las biografías y proezas de los grandes hombres. Afirmar que la verdad está entre estos dos extremos, entre las posturas igualmente fanáticas de Comte y Carlyle, es decir algo insípido; sin embargo, puede que esté cerca de la verdad. Como observó fríamente un eminente filósofo de nuestro tiempo<sup>18</sup>, *a priori* no hay ninguna razón para suponer que la verdad, cuando se ha descubierto, vaya a resultar interesante. Ciertamente no tiene que ser sorprendente o desconcertante; puede que lo sea o no; nosotros no podemos saberlo. No es éste el lugar de examinar las ideas historiográficas de Carr, que parecen respirar el aire de los últimos encantamientos de la Edad de la Razón, más racionalista que racional, que tenía toda la envidiable simplicidad, lucidez y carencia de dudas y preguntas a uno mismo, característico de este tipo de pensamiento en sus despejados comienzos, cuando Voltaire y Helvetius estaban en sus tronos, antes de que los alemanes, con su pasión por excavarlo todo, estropeasen los suaves céspedes y los jardines simétricos. Carr es un agradable escritor que tiene vigor, está afectado por el materialismo histórico, pero esencialmente es un positivista tardío, que está en la tradición de Auguste Comte, Herbert Spencer y H. G. Wells; lo que Sainte-Beuve llamó *un grand simplificateur*<sup>19</sup>, que no se inmuta por los problemas y dificultades que han atormentado a estos temas desde Herder y Hegel, y desde Marx y Max Weber. Es respetuoso con Marx, pero está alejado de la compleja concepción que éste tenía; es un maestro en ir por el camino más corto y dar respuestas definitivas a las grandes cuestiones aún no resueltas.

Pero si no puedo intentar aquí tratar de la postura de Carr con la atención que ésta merece, por lo menos puedo intentar responder a algunas de las más severas críticas que ha hecho a mis opiniones. Las acusaciones más graves contra mí son tres: *a)* que yo creo que el determinismo es falso y que rechazo el axioma de que todo tiene una causa, «lo cual —según Carr— es la condición de nuestra capacidad para entender lo que pasa a nuestro alrede-

<sup>18</sup> Identificado por Berlin en otro lugar como C. I. Lewis. No he podido localizar esta observación en los escritos publicados de Lewis (ed.)

<sup>19</sup> La expresión «grand simplificateur» y la propia palabra «simplificateur» fueron acuñadas por Sainte-Beuve para describir a Benjamin Franklin en «Franklin à Passy» (29 de noviembre de 1852), p. 181, en C.-A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi* (París [1926-1942]), vol. 7. (La igualmente familiar «terribles simplificateurs», que Berlin emplea más adelante, en la p. 94, n. 1, y véase la p. 322, fue acuñada por Jacob Burckhardt en una carta del 24 de julio de 1889 a Friedrich von Preen) (ed.)

dor»<sup>20</sup>; *b*) que yo «insisto con gran vehemencia en que es deber del historiador juzgar a Carlomagno, a Napoleón, Gengis Kan, Hitler, Stalin, por sus matanzas»<sup>21</sup>; es decir, dar notas de conducta moral a los individuos que son importantes en la historia, y *c*) que yo creo que las explicaciones históricas son descripciones que han de darse en función de las intenciones humanas, a las que Carr opone el otro concepto de «fuerzas sociales»<sup>22</sup>.

A todo esto, lo único que puedo decir una vez más es: *a*) que yo nunca he negado (ni considerado) la posibilidad lógica de que alguna versión del determinismo, en principio (aunque quizá sólo en principio), pueda ser una teoría válida de la conducta humana, y menos aún sostengo que lo haya refutado. Mi único argumento ha sido decir que creer en él no es compatible con las creencias que están profundamente inmersas en el lenguaje y en el pensamiento normales de los hombres corrientes o de los historiadores, por lo menos en el mundo occidental, y que, por tanto, tomar en serio al determinismo llevaría consigo una revisión drástica de estas ideas fundamentales: cataclismo del que no han dado todavía ningún ejemplo visible ni Carr ni ningún otro historiador. Yo no conozco ningún argumento concluyente en favor del determinismo. Pero esto no es lo que me interesa; lo que quiero hacer ver es que la manera de obrar que tienen en realidad los que lo defienden y su reluctancia a enfrentarse con lo que en este caso les costaría la unidad de teoría y práctica indican que por el momento no hay que tomar demasiado en serio a esta defensa teórica, sea quien sea el que pretenda que la tiene. *b*) Se me acusa de invitar a los historiadores a que moralicen. Yo no hago nada de eso. Lo único que sostengo es que los historiadores, como los demás hombres, usan un lenguaje que está inevitablemente salpicado de palabras que tienen fuerza valorativa, y que invitarles a que eliminen de él dicha fuerza es pedirles que lleven a cabo una tarea entontecedora y anormalmente difícil. Ser objetivo, no estar apasionado y carecer de prejuicios es, sin duda alguna, una virtud de los historiadores, como de cualquiera que quiera establecer la verdad en cualquier campo. Pero los historiadores son hombres y no están obligados a deshumanizarse en mayor medida que otros hombres. Los temas que eligen para examinar, su distribución, la atención que les prestan y el énfasis que les dan, están guiados por su propia escala de valores, la cual no tiene que ser demasiado diferente de los valores comunes que tienen los hombres, si es que los historiadores han de entender la conducta humana o han de comunicar a sus lectores la visión que tienen de ella.

<sup>20</sup> *Op. cit.* (p. 49, nota 12), pp. 87-88 (93-94).

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 71 (76); véase p. 201.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pp. 38-49 (44-45).

Para entender los motivos y concepciones de los demás no es necesario, por supuesto, compartirlos; la comprensión no lleva consigo la aprobación; los historiadores (y novelistas) más dotados son los menos partidistas; siempre se requiere guardar una cierta distancia del tema que se trata. Pero mientras que la comprensión de los motivos y códigos morales o sociales que tengan civilizaciones enteras no requiere que se les acepte a éstos, ni siquiera que se simpatice con ellos, presupone, sin embargo, que se tenga una idea de lo que importa a los individuos o a los grupos de esas civilizaciones, aun cuando sus valores se consideren repulsivos. Y esto se basa en una concepción de la naturaleza y fines humanos que forma parte de la propia concepción ética, religiosa o estética del historiador. Estos valores, especialmente los valores morales que rigen la selección que hace de los hechos y la luz a la cual los exhibe, están implicados en su lenguaje, y no pueden por menos de estarlo, tanto como lo están los de cualquier otra persona que quiera entender y definir a los hombres. Los criterios que empleamos al juzgar la obra de los historiadores no son ni tienen que ser, en principio, diferentes de aquellos con los que juzgamos a los especialistas de otros campos del saber o de la imaginación. Al hacer la crítica del rendimiento obtenido por aquellos que tratan de los asuntos humanos no podemos separar radicalmente «los hechos» de la significación que éstos tienen. «Los valores entran en los hechos y son parte esencial de ellos. Nuestros valores son parte esencial del equipo que tenemos como seres humanos.» Estas palabras no son mías. El lector se quedará asombrado al saber que son nada menos que del propio Carr<sup>23</sup>. Yo hubiera preferido formular esta proposición de manera diferente. Pero las palabras de Carr son suficientes para mí; frente a las acusaciones que él me hace, me contento conque lo que yo defendiendo se apoye en sus mismas palabras.

Claramente, no hay ninguna necesidad de que los historiadores manifiesten formalmente juicios morales, como equivocadamente cree Carr que yo quiero que hagan. Como historiadores, no tienen la obligación de informar a sus lectores de que Hitler hizo daño a la humanidad, mientras que Pasteur le hizo bien (o cualquiera que crean que es el caso). El uso mismo del lenguaje normal no puede evitar que en él vaya implicado lo que el autor considera que es corriente o monstruoso, decisivo o trivial, alegre o deprimente. Yo puedo decir que tantos millones de hombres fueron brutalmente llevados a la muerte o, si no, que perecieron, que entregaron su vida, que fueron asesinados, o simplemente, que fue disminuida la población de Europa, que fue reducido el término medio de la edad de sus habitantes, o que muchos hombres perdieron la vida. Ninguna de estas narraciones de lo que sucedió

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 125 (131).

es completamente neutral: todas ellas tienen implicaciones morales. Lo que dice el historiador, por mucho cuidado que tenga en usar un lenguaje puramente descriptivo, tarde o temprano implicará la actitud que él tenga. El distanciamiento mismo es una postura moral. El uso de un lenguaje neutral («Himmler fue la causa de que muchas personas fuesen asfixiadas») lleva consigo su propia tonalidad ética.

No quiero decir con esto que no sea posible conseguir un lenguaje muy neutral sobre lo que respecta a los seres humanos. A este lenguaje pueden y deben acercarse los que hacen estadísticas, los que recopilan los informes del espionaje, los departamentos dedicados a la investigación, los sociólogos y economistas de cierta clase, los informadores oficiales y los recopiladores que tienen la tarea de dar datos a los historiadores y a los políticos. Pero esto se debe a que estas actividades no son autónomas, sino que están proyectadas para proporcionar materia prima a aquellos —los historiadores y hombres de acción— cuyo trabajo se pretende que sea un fin en sí mismo. Al ayudante de investigación no se le pide que seleccione y recalque lo que cuenta mucho en la vida humana, ni que minimice lo que cuenta poco. El historiador no puede evitar eso; si no, no será historia lo que escribe desligado a lo que él, su sociedad u otra cultura consideran importante o superficial. Si historia es lo que hacen los historiadores, la cuestión fundamental de la que ninguno de éstos puede evadirse, lo sepan o no, es la de cómo llegamos a ser lo que somos o lo que fuimos (y la de cómo otras sociedades llegaron a ser lo que son o lo que fueron). Esto, *eo facto*, lleva consigo una idea especial de la sociedad, de la naturaleza humana, de los resortes de la actividad de los hombres y de sus valores y escalas de valor, algo que (como los que proporcionan datos para que otros los interpreten) quizá pueden evitar los físicos, los fisiólogos, los antropólogos físicos, los gramáticos, los que se dedican a la econometría, y cierto tipo de psicólogos. La historia no es una actividad subsidiaria; pretende dar una explicación lo más completa posible de lo que los hombres hacen y padecen; llamarles hombres es atribuirles valores que hemos de poder reconocer como tales; si no, no son hombres para nosotros. Por tanto, los historiadores (moralicen o no) no pueden evadirse de tener que adoptar alguna postura sobre qué es lo importante, y en qué medida lo es (aunque no se pregunten por qué lo es). Sólo esto es suficiente para hacer que sean ilusorias las ideas de una historia «libre de valores» y de un historiador que transcribe *ipsis rebus dictantibus*<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> «Las cosas hablando por sí mismas». La frase parece tener su origen en Justiniano, *Digesto*, I. 2. 2. II. 2.

Quizá sólo fuese esto lo que Acton tenía en contra de Creighton: no simplemente que este último utilizase artificialmente términos no morales, sino que, al hacerlo para definir a los Borgia y contar sus actos, en realidad daba un paso adelante para disculparles, que, en efecto, lo hacía, tuviese o no razón, que la neutralidad es también una actitud moral, y que igualmente lo es reconocerla tal como es. Acton no tenía ninguna duda de que Creighton estaba equivocado. Nosotros podemos estar de acuerdo con uno o con otro. Pero en cualquiera de los casos juzgamos e implicamos una actitud moral, aunque prefiramos no afirmarla. Aconsejar a los historiadores que nos cuenten las vidas de los hombres, pero que no nos hablen de la significación que éstas tienen en función de lo que Mill llamó los intereses permanentes de la humanidad, como quiera que éstos se conciban, no es contar dichas vidas. Pedir a los historiadores que intenten entrar con la imaginación en las experiencias que han tenido otros y prohibirles que desplieguen su comprensión moral, es invitarles a decir una parte demasiado pequeña de lo que saben y quitarle significado humano a su trabajo. Esto es, en efecto, todo lo que tengo que decir en contra del sermón moral de Carr contra el mal hábito de dar sermones morales.

No hay duda de que se presta a toda clase de problemas la idea de que existen valores objetivos morales o sociales, eternos y universales, no afectados por el cambio de la historia, y accesibles a la mente de cualquier hombre racional, con tal de que quiera dirigir su mirada hacia ellos. Sin embargo, la posibilidad de comprender a los hombres de la propia época o de cualquier otra y, desde luego, la posibilidad de que éstos se comuniquen entre sí, depende de la existencia de algunos valores comunes, y no sólo de un mundo común «fáctico». Este último es una condición necesaria, pero no suficiente, de la comunicación humana. A los que no tienen contacto con el mundo exterior se les define como anormales, y en los casos extremos, como locos. Pero igualmente lo son —y de esto es de lo que se trata— los que se extravían demasiado del mundo común público de los valores. Difícilmente se podrá creer a un hombre que diga que una vez supo la diferencia que hay entre lo que está bien y lo que está mal, pero que la ha olvidado; si se le cree se le considera loco, con razón. Pero también lo está un hombre que no sólo no aprueba, no le guste, o no perdone sino que tampoco pueda, literalmente, comprender qué posible objeción pudiera poner alguien —por ejemplo— a una norma que permita que se mate a cualquier hombre que tenga los ojos azules, sin dar ninguna razón para ello. A una persona así se la consideraría un espécimen de la raza humana tan normal como el que no puede contar más de seis, o el que cree que es probable que sea Julio César. Aquello en lo que se basan estas pruebas normativas (no descriptivas) de locura es lo que les da a las doctrinas que defienden el derecho natural la credibilidad que tienen, especialmente las versiones de dichas doctrinas que



les niegan a éstas todo estatus *a priori*. La aceptación de valores comunes (en todo caso, de un mínimo irreducible de ellos) forma parte de la concepción que tenemos de un ser humano normal. Esto sirve para distinguir nociones tales como el fundamento de la moralidad humana de otras nociones tales como las costumbres, la tradición, el derecho, los modales, la moda o la etiqueta: todos esos terrenos en los que la existencia de grandes cambios y diferencias sociales, históricas, nacionales y locales no se considera rara o anormal, prueba de excentricidad o de locura extrema, ni tampoco, por supuesto, indeseable, ni mucho menos aún, problemática desde el punto de vista filosófico.

Ningún escrito histórico que sobrepase a la pura narración de un cronista e implique una selección y una distribución desigual de lo que subraye puede ser por completo *wertfrei*. ¿Qué es, pues, lo que distingue al moralizar, que es condenado con razón, de lo que parece que es inevitable a cualquier grado de reflexión sobre los asuntos humanos? No su neutralidad, pues la mera elección de un lenguaje aparentemente neutral puede aparecer aún más insidioso a los que no simpatizan con las ideas del autor. En el ensayo que trata de la inevitabilidad histórica he intentado estudiar lo que se quiere decir con los términos prejuicio y parcialidad. Sólo puedo repetir que parece ser que nosotros distinguimos la apreciación subjetiva de la objetiva en la medida en que los valores fundamentales implicados en esta última son comunes a los seres humanos en cuanto tales; es decir, para fines prácticos, comunes a la gran mayoría de los hombres, en la mayoría de los sitios y en la mayoría de las épocas. Claro que esto no es un criterio absoluto y rígido; hay variaciones, hay peculiaridades nacionales, locales e históricas imperceptibles (y también notorias); hay prejuicios, supersticiones y racionalizaciones, con las influencias irracionales que éstos pueden traer consigo. Pero este criterio no es totalmente relativo ni subjetivo; si no, el concepto de hombre se haría demasiado indeterminado, y los hombres y las sociedades, separados por diferencias normativas infranqueables, serían completamente incapaces de comunicarse a través de las grandes distancias del espacio, el tiempo y las culturas.

La objetividad del juicio moral parece depender del grado de constancia que tengan las respuestas humanas (y casi consiste en ello). En principio, esta idea no puede hacerse rígida e inalterable. Sus límites siguen siendo borrosos. Las categorías morales —y las categorías de los valores en general— no son tan firmes e inextirpables como las que corresponden, por ejemplo, a la percepción del mundo material, pero tampoco son tan relativas o tan fluidas como tienden a suponer demasiado fácilmente algunos escritores en su reacción contra el dogmatismo de los objetivistas clásicos. Un mínimo de fondo moral común, de categorías y conceptos relacionados entre sí, es in-

trínseco a la comunicación humana. Qué sean éstos, qué flexibilidad tengan y hasta qué puedan cambiar con el impacto que reciban de las «fuerzas» que sean, son cuestiones empíricas que pertenecen a un ámbito que reclaman para sí la psicología moral y la antropología histórica y social; cuestiones fascinantes, importantes e insuficientemente investigadas. A mí me parece que pedir más que esto es querer traspasar las fronteras del conocimiento humano comunicable.

c) Se me acusa de suponer que la historia trata de los motivos e intenciones humanos, los cuales quiere sustituir Carr por la acción de las «fuerzas sociales». Respecto a esta acusación, me declaro culpable. Me veo obligado a decir una vez más que todo aquel que se interese por los seres humanos está comprometido a considerar sus motivos, propósitos y decisiones: las experiencias específicamente humanas que les pertenecen de manera única, y no sólo lo que les sucede como cuerpos animados y que sienten. Ignorar el papel que tienen los factores no humanos, o el efecto que producen las consecuencias no queridas de los actos humanos, ignorar el hecho de que con frecuencia los hombres no entienden correctamente su propia conducta individual o las fuentes en que ésta se origina, y parar de buscar causas, en el sentido más literal y mecánico de esta palabra, al explicar qué y cómo sucedió, sería infantil u oscurantista de una manera absurda, y yo no sugiero nada de esto. Pero ignorar los motivos, el contexto en que éstos surgieron, y el conjunto de posibilidades que se ofrecieron a los que actuaron, la mayoría de las cuales nunca fueron conocidas —y algunas de ellas nunca pudieron haberlo sido—, e ignorar toda la gama de imágenes e ideas humanas: cómo les aparece a los hombres el mundo y ellos mismos, cuyas concepciones y valores (ilusiones, y todo lo demás) sólo podemos comprender, en último término, en función de los nuestros, sería dejar de escribir historia. Se puede argüir sobre cuál fue la diferencia que produjo, en el curso de los acontecimientos, la influencia de un determinado individuo. Pero intentar reducir la conducta de los individuos a la actividad de las «fuerzas sociales» impersonales que ya no pueden analizarse en la conducta de los hombres, que, incluso según Marx, son los que hacen la historia, es una «cosificación» de la estadística y una forma de «falsa conciencia» de los burócratas y administradores que cierran los ojos a todo lo que resulte incapaz de ser cuantificado, con lo que en la teoría perpetran actos absurdos y, en la práctica, actos deshumanizados.

Hay remedios que producen nuevas enfermedades, curen o no a quienes se les aplica. Asustar a los seres humanos sugiriéndoles que están en los brazos de fuerzas impersonales, sobre las que tienen poco o ningún control, es alimentar mitos —la idea de fuerzas sobrenaturales o de individuos todopode-

rosos, o la idea de la mano invisible—, por lo visto, para quitar de en medio a otras ficciones. Es inventar entidades y propagar la fe de que hay formas inalterables de desarrollarse los acontecimientos —la prueba empírica de esto es, por lo menos, insuficiente—, lo cual, liberando a los individuos del peso de la responsabilidad personal, alimenta una pasividad irracional en unos y una fanática actividad, no menos irracional, en otros; pues nada es más emocionante que la certeza de que las estrellas luchan en su curso por la causa propia, o de la que la «historia», las «fuerzas sociales» o «la oleada del futuro» están de parte de uno, manteniéndole a flote e impulsándole hacia adelante.

Esta manera de pensar y de hablar es la que ha puesto en evidencia, con gran mérito por su parte, el empirismo moderno. Si mi ensayo tiene alguna fuerza polémica, es la de desacreditar las construcciones metafísicas de este estilo. Si hablar de los hombres sólo en términos de probabilidades estadísticas, ignorando demasiado lo que es humano en ellos: sus juicios de valor, sus decisiones, sus diferentes concepciones de la vida, es una exagerada aplicación del método científico y un conductismo gratuito, no es menos erróneo apelar a fuerzas imaginarias. Lo primero tiene su función: describe, clasifica y predice, aunque no explique. Lo segundo, desde luego, explica, pero en términos ocultos, que sólo puedo llamarlos neoanimistas. Me figuro que Carr no tiene interés en defender ninguno de estos métodos. Pero en la reacción que ha tenido contra la ingenuidad, la presunción y la vanidad de las moralizaciones nacionalistas, clasistas o personales, se ha dejado llevar al otro extremo: a la oscuridad de la impersonalidad, en la que los seres humanos se disuelven en las fuerzas abstractas. El hecho de que yo proteste contra esto, lleva a Carr a pensar que yo me adhiero al absurdo contrario. Su presuposición de que estos dos extremos agotan todas las posibilidades me parece que es la falacia básica de la que, en último término, proviene su crítica vehemente a mis opiniones auténticas e imaginarias (y de la que quizá también provienen las críticas de otros).

En este punto quisiera reiterar algunos lugares comunes, de los que yo no parto: que las leyes de la causalidad son aplicables a la historia humana (proposición que, *pace* Carr, debo pensar que es una locura negar); que la historia no es principalmente un «conflicto dramático» entre las voluntades individuales<sup>25</sup>; que el conocimiento, especialmente el conocimiento de las leyes científicamente establecidas, tiende a hacernos más eficaces<sup>26</sup> y a aumentar

<sup>25</sup> Opinión que me atribuye Christopher Dawson en su recensión de «La inevitabilidad histórica», *Harvard Law Review*, 70 (1956-1957), 584-588 en 587.

<sup>26</sup> Me he dado cuenta de que no he expuesto mi opinión de manera suficientemente clara ya que me han atribuido la postura contraria —un burdo y absurdo antirracionalismo— el señor Gordon

nuestra libertad, que se presta a ser reducida por la ignorancia, las ilusiones, los terrores y los prejuicios que alimenta<sup>27</sup>; que hay muchas pruebas empíricas en favor de la idea de que los límites que tiene la posibilidad de elegir libremente son mucho más estrechos de lo que muchos hombres han supuesto en el pasado y quizá creen todavía erróneamente<sup>28</sup>, e incluso que las estructuras objetivas de la historia pueden, según todo lo que yo sé, ser discernibles. Tengo que repetir que lo único que a mí me interesa es afirmar que, a menos que se sostenga que tales leyes y estructuras dejen alguna libertad de decisión —y no solamente libertad de acción determinada por decisiones que a su vez están totalmente determinadas por causas antecedentes—, tendremos que reconstruir consecuentemente nuestra concepción de la realidad, y que esta tarea es mucho más formidable que lo que tienden a suponer los deterministas.

El mundo del determinista puede que sea concebible, por lo menos en principio: en él seguirá estando intacto todo lo que el profesor Ernest Nagel dice que es la función de la volición humana; la conducta de un hombre seguirá estando afectada por premios y castigos, mientras que no lo estará el metabolismo (en todo caso, directamente)<sup>29</sup>; los hombres seguirán diciendo de las personas y las cosas que son bonitas o feas, y seguirán valorando sus acciones como beneficiosas o dañinas, valientes o cobardes, y nobles o innobles. Pero cuando Kant dijo que si resultase que las leyes que rigen los fenómenos del mundo exterior rigiesen toda la realidad, sería aniquilada la moralidad —en el sentido que él la entendía— y cuando, consecuentemente, preocupado por el concepto de libertad que estaba presupuesto por la idea que él tenía de la responsabilidad moral, adoptó medidas muy drásticas para salvaguardarlo, a mí me parece que, por lo menos, manifestó una profunda comprensión de lo que estaba en juego. Su solución es oscura y quizá insostenible, pero aunque puede que haya que rechazarla el problema sigue. En un sistema determinado causalmente desaparecen las ideas de libertad y responsabilidad moral —en el sentido corriente que tienen estas palabras—, o por lo menos no tienen ninguna aplicación, y habría que volver a considerar la idea de acción.

Reconozco que algunos pensadores no parecen sentirse incómodos intelectualmente cuando interpretan conceptos tales como responsabilidad, culpabi-

Leff, *loc. cit.*, p. 46, nota 5; el profesor J. A. Passmore, *loc. cit.* (p. 50 *supra* n. 13); el señor Christopher Dawson, *op. cit.* (véase nota anterior) y media docena de escritores marxistas, algunos de éstos con evidente buena fe.

<sup>27</sup> Aunque no en todas las situaciones; véase mi artículo «Libres de toda esperanza y de todo miedo», pp. 291-317.

<sup>28</sup> Esto lo digo explícitamente en las pp. 157, 159, 161-163, 171-172.

<sup>29</sup> Véase H. P. Rickman, «The Horizons of History», en *The Hibbert Journal*, 56 (octubre de 1957 a julio de 1958), enero de 1958; pp. 167-176, en 169-170.

lidad, remordimiento, etc., en estricta conformidad con la determinación causal. A lo más, intentan explicar la resistencia de los que disienten de ellos atribuyéndoles que confunden la causalidad con una forma de compulsión. El verme obligado frustra mis deseos, pero cuando los satisfago seguro que soy libre, incluso aunque mis deseos estén determinados causalmente; si no lo están, si no son efecto de mis tendencias generales o de los componentes que hay en mis hábitos y en mi manera de vivir (que pueden definirse en términos puramente causales), o si éstos, a su vez, no son totalmente el resultado de causas físicas, sociales, psicológicas, etc., entonces es seguro que hay un elemento de puro azar y casualidad que rompe la cadena causal. Pero, ¿no es la conducta fortuita precisamente lo contrario de la libertad, la racionalidad y la responsabilidad? Y sin embargo estas dos alternativas parecen agotar todas las posibilidades. La idea de una decisión no causada como algo que está fuera del mapa no es ciertamente satisfactoria. Pero (y no necesito defender esto otra vez) la otra única alternativa que permiten estos pensadores —una decisión causada que se considera que lleva consigo responsabilidad, merecimiento, etc.— es igualmente insostenible.

Este dilema ha dividido a los pensadores durante más de dos mil años. Algunos siguen sufriendo o, al menos, sorprendiéndose con él, como les pasó a los primeros estoicos; otros no ven ningún problema en absoluto. Puede que esto provenga, por lo menos en parte, de la utilización de un modelo mecánico aplicado a las acciones humanas; en un caso, se conciben las decisiones como eslabones de un tipo de cadena causal que es típica del funcionamiento de los procesos mecánicos, y en el otro, como una ruptura de esta cadena, que se sigue concibiendo como un complejo mecanismo. Ninguno de estos dos modelos viene bien en absoluto. Parece que necesitamos uno nuevo, un esquema que rescate la prueba de que hay conciencia moral del lecho de Procusto, que todavía está provisto de los esquemas obsesivos de las discusiones tradicionales. Hasta ahora han fracasado todos los esfuerzos que se han hecho para escapar de las viejas analogías obstructivas o (para emplear una terminología que nos es familiar) de las reglas de un juego de lenguaje inapropiado. Esto requiere una imaginación filosófica de primer orden, que en este caso todavía está por buscar. La solución de White —atribuir las posturas antagónicas a las diferentes escalas de valor o a las variedades de los usos morales— no me parece ninguna salida. No puedo por menos de sospechar que esta opinión es parte de una teoría más amplia, según la cual la creencia en el determinismo o en cualquier otra concepción del mundo es —o depende de— una especie de decisión pragmática en gran escala sobre cómo tratar un determinado ámbito del pensamiento o de la experiencia, basada en la idea que se tenga del conjunto de categorías que daría mejor resultado. Aunque se aceptase esto, no sería fácil reconciliar

entre sí las ideas de necesidad causal, evitabilidad, decisión libre, responsabilidad, etc. Yo no pretendo haber refutado las conclusiones del determinismo, pero tampoco veo por qué hemos de ir a parar a ellas. Ni la idea de la explicación histórica como tal ni el respeto al método científico me parece que las exigen. Esto resume los desacuerdos que tengo con Ernest Nagel, Morton White, E. H. Carr, los deterministas clásicos, y sus discípulos modernos.

## II

### *La libertad positiva frente a la libertad negativa*

En el caso de la libertad política y social surge un problema que no es totalmente diferente al del determinismo histórico y social. Presuponemos la necesidad de un ámbito de decisiones libres, cuya disminución es incompatible con la existencia de algo que pueda llamarse propiamente libertad política (o social). El indeterminismo no lleva consigo que los seres humanos no puedan ser tratados de hecho como animales o cosas; tampoco es la libertad política, como lo es la libertad de decisión, intrínseca a la idea de ser humano; es algo que se ha desarrollado en la historia, un ámbito limitado por fronteras. En efecto, el problema de sus fronteras, de si el concepto de éstas puede serle aplicado con propiedad, hace surgir cuestiones en las que se han concentrado muchas de las críticas que se han dirigido a las tesis que yo he defendido. Las cuestiones fundamentales también aquí pueden resumirse en tres enunciados: *a)* si la diferencia que he establecido entre la libertad positiva y la libertad negativa (yo no he sido el primero en llamarla así) es engañosa, o, en todo caso, demasiado radical; *b)* si puede darse al término «libertad» tanta extensión como parecen desear algunos de mis críticos, sin privarle con ello de significado en una medida tal que se le haga cada vez menos útil; *c)* por qué debe considerarse valiosa la libertad política.

Antes de examinar estos problemas quiero corregir un auténtico error que hay en la versión original del ensayo *Dos conceptos de libertad*. Aunque este error no debilita los argumentos empleados en dicho ensayo, ni entra en conflicto con ellos (en efecto, a mí me parece que lo refuerza), es, sin embargo, una postura que considero errónea<sup>30</sup>. En la versión original de *Dos*

<sup>30</sup> El generoso y agudo escritor anónimo [Richard Wollheim] que hizo la recensión de mi conferencia en el *Times Literary Supplement* («A Hundred Years After», 20 de febrero de 1959, pp. 89-90), fue el primero en señalar este error; también hizo otras sugestivas y penetrantes críticas, de las que he sacado mucho provecho.

*conceptos de libertad*<sup>31</sup> yo digo que la libertad es la ausencia de obstáculos para el logro de los deseos de un hombre. Este es un sentido corriente, quizá el más corriente, en el que se usa este término, pero no representa mi postura. Pues si ser libre —en sentido negativo— consiste simplemente en que otras personas no le impidan a uno hacer lo que quiera, una de las maneras de seguir esa libertad es extinguir los propios deseos. En el texto yo hice varias críticas a esta definición y a toda esta manera de pensar sin darme cuenta de que esto era inconsecuente con la formulación con que había empezado. Si los grados de libertad estuviesen en función de la satisfacción de los deseos, yo podría aumentar la libertad de una manera efectiva tanto eliminando éstos como satisfaciéndolos; podría hacer libres a los hombres (incluyéndome a mí mismo) condicionándoles para que perdiesen los deseos originarios que yo he decidido no satisfacer. En lugar de oponerme a las presiones que me reprimen o en lugar de quitarlas, yo puedo «interiorizarlas». Esto es lo que consigue Epicteto cuando pretende que él, que es un esclavo, es más libre que su amo. Ignorando los obstáculos, olvidándolos, «poniéndome por encima» y haciéndome inconsciente de ellos, puedo conseguir la paz y la serenidad, un noble distanciamiento de los miedos y odios que acosan a otros hombres, y la libertad en un cierto sentido, desde luego, pero no en el sentido del que quiero hablar. Cuando (según Cicerón) el sabio estoico Posidonio, que estaba muriéndose de una dolorosa enfermedad, dijo: «Haz lo peor que puedas, dolor; haz lo que hagas, no puedes hacer que te odie»<sup>32</sup>, aceptando con esto a la «Naturaleza» y logrando su unión con ella, la cual, al ser idéntica a la «Razón» cósmica, hacía a su dolor no solamente inevitable sino también racional, el sentido en que conseguía la libertad no es el que ésta tiene cuando se dice que los hombres la pierden al ser encarcelados o, literalmente, esclavizados. Hay que distinguir el sentido estoico de la libertad, por muy sublime que sea, de la libertad (tanto en el sentido de estar libre de algo como en el de serlo) que reducen o destruyen los opresores o las actividades opresivas institucionalizadas<sup>33</sup>. Por una

<sup>31</sup> Oxford, 1958: Clarendon Press. Véase p. 36.

<sup>32</sup> Cicerón, *Tusculanae disputationes*, 2. 61. «Nihil agis, dolor! Quamvis sis molestus, nunquam te esse confitebor malum».

<sup>33</sup> Robert Waelder hace un esclarecedor examen de este asunto en «Authoritarianism and Totalitarianism», que se encuentra en *Psychoanalysis and Culture* (George B. Wilbur y Warner Maensterberg (eds.), Nueva York, 1951; reimpresso en 1967, pp. 185-195), donde habla de volver a moldear el superego «interiorizando» las presiones exteriores, y hace una esclarecedora distinción entre el autoritarismo, que lleva consigo la obediencia a la autoridad sin aceptar sus órdenes y pretensiones, y el totalitarismo, que lleva consigo además la conformidad interna con el sistema impuesto por el dictador; de aquí la insistencia que pone el totalitarismo en la educación y en el adoctrinamiento como opuestos a la mera obediencia externa; proceso siniestro con el que hemos llegado a familiari-

vez, me alegro de reconocer lo profunda que fue la idea de Rousseau cuando dijo que es mejor saber lo que son las propias cadenas que cubrirlas con flores<sup>34</sup>.

La libertad espiritual al igual que la victoria moral, deben distinguirse de un sentido más profundo de la libertad y otro más común de la victoria. De otro modo existiría el peligro de la confusión teórica, en nombre de la propia libertad. Hay un significado explícito cuando se enseña a un hombre para que si no puede obtener lo que desea, debe aprender a desear sólo aquello que puede contribuir a su felicidad o su seguridad, pero esto no hará mayor su libertad civil o política. Este sentido en que uso el término libertad no implica simplemente la ausencia de frustración (que puede conseguirse eliminando los deseos), sino también la ausencia de obstáculos que impidan posibles decisiones y actividades, la ausencia de obstrucciones en los caminos por los que un hombre puede decidir andar. Esta libertad no depende en última instancia de si yo deseo siquiera andar, o de hasta dónde quiero ir, sino de cuántas puertas tengo abiertas, de lo abiertas que están, y de la importancia relativa que tienen en mi vida, aunque puede que sea literalmente imposible medir esto de una manera cuantitativa<sup>35</sup>. El ámbito que tiene mi libertad social o política no sólo consiste en la ausencia de obstáculos que impiden mis decisiones reales, sino también en la ausencia de obstáculos que impidan mis decisiones posibles, para obrar de una manera determinada, si eso es lo que decido. Igualmente, la falta de esta libertad se debe a que se cierren esas puertas, o a que no se abran, como resultado, querido o no querido, de determinadas actividades humanas alterables, o del funcionamiento de las gestiones de los hombres; aunque sólo puede llamarse opresión a estos actos si es que han sido queridos deliberadamente (o, quizá, si van acompañados de la certeza de que pueden dificultar determinadas posibilidades). A no ser que se conceda esto, la concepción estoica de la libertad (la «verdadera» libertad, la situación en que está el esclavo moralmente autónomo), que es compatible con un alto grado de despotismo político, no hará más que confundir esta cuestión.

zarnos demasiado. Por supuesto, hay una diferencia total entre asimilar las normas de la razón, como defendía el estoicismo, y asimilar las normas de un movimiento irracional o de una dictadura arbitraria. Pero el mecanismo psicológico es parecido.

<sup>34</sup> Esta observación está bien hecha por uno de mis críticos, L. J. Macfarlane, en «On Two Concepts on Liberty» (*Political Studies*, 14, febrero de 1966 pp. 77-81). En un examen muy crítico, pero justo y valioso, Macfarlane hace observar que conocer las propias cadenas es, frecuentemente, el primer paso para la libertad, que puede que no llegue nunca si se las ignora o se las ama.

<sup>35</sup> Véase p. 216, nota 19.



Es un problema interesante, pero quizá sin importancia, saber en qué fecha y en qué circunstancia se hizo explícita por primera vez en Occidente la idea de la libertad individual, considerada en este sentido. Yo no he encontrado ninguna prueba convincente de alguna formulación clara de ello en el mundo antiguo <sup>36</sup>. Algunos de mis críticos han dudado de esto, pero aparte de señalar a escritores tan modernos como Acton, Jellinek o Barker, que dicen que encuentran este ideal en la antigua Grecia, unos cuantos, de una manera más pertinente, citan también las propuestas que hizo Otanes después de la muerte del pseudo Smerdis (según nos cuenta Herodoto), el celebrado himno a la libertad recitado en el discurso fúnebre de Pericles, y el discurso de Nikias pronunciado antes de la batalla final entablada con los siracusanos (que se encuentra en Tucídides), como prueba de que los griegos, en todo caso, tenían una clara concepción de la libertad individual. Yo tengo que confesar que no creo que esto sea concluyente. Cuando Pericles y Nikias comparan la libertad de los ciudadanos atenienses con el destino que tienen los súbditos de Estados menos democráticos, lo que dicen (me parece a mí) es que los ciudadanos de Atenas gozan de libertad en el sentido de que se gobiernan a sí mismos, que cumplen sus deberes cívicos por amor a su *polis*, sin tener que ser coaccionados, y no bajo el aguijón y el látigo de leyes o amos salvajes (como en Esparta o en Persia). Igualmente, el director de un colegio podría decir que sus alumnos viven y obran con arreglo a buenos principios no porque estén forzados, sino porque están inspirados por la lealtad que tienen al colegio, por el «espíritu de equipo» y por el sentido de solidaridad e ideales comunes, mientras que en otros colegios estos resultados tienen que lograrse por miedo al castigo y a severas medidas. Pero en ninguno de estos dos casos se piensa en la posibilidad de que un hombre, sin perder el valor que tenga, sin incurrir en desacato, o sin que disminuya por eso su esencia humana, se retire por completo de la vida pública, persiga solamente fines privados y viva en un ámbito propio en compañía de sus amigos, como después aconsejó Epicuro, y como quizá habían predicado antes que él los discípulos de Sócrates: cínicos y cirenaicos. En cuanto a Otanes, él no quería ni gobernar ni ser gobernado: exactamente lo opuesto a la idea aristotélica de la verdadera libertad cívica. Quizá esta actitud sí empezó en las ideas de pensadores no políticos de la época de Herodoto: por ejemplo, en las ideas de Antifón el sofista, y posiblemente, en algunos arranques del mismo Sócrates. Pero queda aislada y sin desarrollar hasta Epicuro. En otras palabras, a mí me parece que en esta etapa no había surgido aún con clari-

<sup>36</sup> Para un tratamiento más completo por parte de Berlin de la libertad en el mundo antiguo, véase «El nacimiento del individualismo griego», véanse pp. 325-359. (Ed.)

dad la cuestión de la libertad individual, es decir, la cuestión de que no deba permitirse normalmente a la autoridad pública, sea ésta laica o eclesiástica, que traspase unos determinados límites; el valor fundamental que se le da a esta cuestión (como hice notar en el último párrafo de mi conferencia) puede que sea, quizá, el producto tardío de una civilización capitalista, un elemento que está en el entramado de valores que incluye ideas tales como la de los derechos de la persona, las libertades civiles, la santidad de la personalidad individual, la importancia de la vida privada, las relaciones personales, y otras ideas parecidas. Yo no digo que en realidad los antiguos griegos no disfrutasen en gran medida de lo que hoy día debemos llamar la libertad individual<sup>37</sup>. Lo único que sostengo es que esta idea aún no había surgido explícitamente y que, por tanto, no era fundamental para la cultura griega, ni quizá tampoco para ninguna otra civilización antigua que nosotros conozcamos.

Uno de los subproductos o síntomas de esta etapa del desarrollo social es que, por ejemplo, antes de los estoicos no se siente como problema la cuestión del libre albedrío (como opuesta a la del acto voluntario); el corolario que esto lleva consigo parece ser el hecho de que antes del Renacimiento, o incluso, en su forma completa, antes de los comienzos del siglo XVIII, la variedad por sí misma —y el correspondiente odio a la uniformidad— no es un ideal prominente, ni siquiera, quizá, un ideal que esté explícito en absoluto. Este tipo de cuestiones parecen surgir solamente cuando son atacadas ciertas formas de vida, y con ello, también, las estructuras sociales que forman parte de ellas, después de largos períodos en que se daban por supuestas y, por tanto, llegan a ser reconocidas y se convierten en objeto de reflexión consciente. Hay muchos valores que han discutido los hombres, y en favor y en contra de los cuales han luchado, que no se mencionan en algunas fases anteriores de la historia, bien porque se presuponen sin hacerse siquiera cuestión de ellos, o porque los hombres, por las razones que sea, no están en condiciones de concebirlos. Bien puede ser que las formas más refinadas de libertad individual no incidieran en la conciencia de las masas humanas simplemente porque éstas vivían con estrecheces y oprimidas. Apenas puede esperarse que los hombres que viven en unas condiciones en que no tienen suficiente comida, calor, refugio y un mínimo de seguridad, se preocupen de la libertad de contratación o de la libertad de prensa.

Puede que ponga las cosas más en claro el que a estas alturas yo haga mención de lo que a mí me parece que es también otra concepción errónea: la identificación de la libertad con la actividad como tal. Cuando, por ejem-

<sup>37</sup> A. W. Gomme y otros han probado, en gran medida, la hipótesis de que sí la tuvieron.

plo, Erich Fromm dice en sus conmovedores tratados, para la época, que la verdadera libertad es la actividad racional y espontánea de la personalidad total e integrada, y cuando en parte le sigue en esto Bernard Crick<sup>38</sup>, yo estoy en desacuerdo con ambos. La libertad de la que yo hablo es tener oportunidad de acción, más que la acción misma. Si, aunque yo disfrute del derecho de pasar por puertas que estén abiertas, prefiero no hacerlo y quedarme sentado y vegetar, por eso no soy menos libre. La libertad es la oportunidad de actuar, no el actuar mismo; la posibilidad de acción y no necesariamente esa realización dinámica de ella con la que la identifican tanto Fromm como Crick. Si el no hacer caso, de una manera apática, de varias posibilidades que llevan a una vida más vigorosa y abundante —por mucho que esto pueda condenarse por otras razones— no se considera incompatible con la idea de ser libre, no tengo nada que discutir con las formulaciones que han dado estos dos escritores. Pero me temo que el doctor Fromm consideraría esta abdicación como síntoma de la falta de integración que, según él, es indispensable para la libertad y, quizá, idéntica a ella; mientras que Crick consideraría esta apatía demasiado inerte y tímida para merecer que se la llame libertad. Yo estoy a favor del ideal que defienden estos campeones de la vida plena, pero me parece que identificar a ésta con la libertad es fundir dos valores en uno. Decir que la libertad es la actividad en cuanto tal es hacer que este término tenga demasiada extensión, lo cual tiende a oscurecer y diluir la cuestión fundamental: el derecho y la libertad de obrar, sobre los que los hombres han discutido y por lo que han luchado durante casi toda la historia que hemos conservado.

Volvamos a los conceptos de libertad. Sobre esto mucho es lo que han dicho los que se oponen a la distinción que yo he intentado establecer entre la cuestión que se refiere a «por quién soy gobernado», distinción que consideran engañosa o exagerada los que se me oponen. Sin embargo, confieso que no puedo comprender ni que estas dos cuestiones sean idénticas, ni que la diferencia que hay entre ellas no sea importante. A mí me sigue pareciendo que la distinción que hay entre los dos tipos de respuestas que implican estas preguntas y, por tanto, la distinción que hay entre los dos sentidos diferentes que lleva consigo la palabra «libertad», no es ni trivial ni confusa. En efecto, yo continúo creyendo que esta cuestión es fundamental, tanto histórica como conceptualmente, y tanto en la teoría como en la práctica.

Permítaseme decir una vez más que libertad «positiva» y «negativa», en el sentido que uso estos términos, no tienen su origen a mucha distancia

<sup>38</sup> En su conferencia de apertura del curso en la Universidad de Sheffield en 1966, *Freedom as Politics* (Sheffield, 1966), reimpressa en su *Political Theory and Practice* (Londres [1972]).

una de la otra. Las cuestiones «quién manda» y «en qué ámbito mando yo» no pueden considerarse completamente distintas. Yo quiero determinarme a mí mismo y no ser dirigido por otros, por muy sabios y benevolentes que éstos sean; mi conducta lleva consigo un valor insustituible por el solo hecho de ser mía, y no una conducta que me han impuesto. Pero yo no soy, ni puedo esperar ser, totalmente autosuficiente o socialmente omnipotente<sup>39</sup>. No puedo quitar todos los obstáculos que hay en mi camino y que provienen de la conducta de mis semejantes. Puedo intentar ignorarlos, considerarlos ilusorios, «entremezclarlos» y atribuirlos a mis propios principios internos, a mi conciencia y a mi sentido moral, o intentar disolver en una empresa común el sentido que tenga de mi identidad personal, considerándolo como un elemento perteneciente a un todo más amplio que se dirige a sí mismo. Sin embargo, a pesar de estos heroicos esfuerzos por trascender los conflictos que me originan los demás y la resistencia que me ponen, si no quiero ser engañado, reconoceré el hecho de que la armonía total con los demás es incompatible con la propia identidad, y que si no he de depender de los demás en todos los aspectos necesitaré un ámbito en el que libremente no esté mediatizado por ellos, con el que, además, pueda contar. Surge entonces la pregunta: «¿Qué amplitud tiene el ámbito en el que mando o debo mandar?». Lo que yo defiendo es que, históricamente, la idea de libertad «positiva» —que responde a la pregunta «quién es el que manda»— fue distinta de la idea de libertad «negativa», que responde a la pregunta «en qué ámbito mando yo», y que esta diferencia se acentuó en la medida en que la idea del yo se escindió metafísicamente en un yo que era, por una parte, el yo «superior» e «ideal», destinado a regir al yo —o naturaleza— que era, por otra parte, el yo «inferior», «empírico» y «psicológico»; en la medida en que el yo se escindió en el «mí mismo en grado sumo», dueño y señor de mi yo inferior cotidiano; el gran «YO SOY» del que habla Coleridge, que está por encima de sus encarnaciones menos trascendentes situadas en el espacio y en el tiempo<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Se ha sugerido que la libertad es siempre una relación trina: solamente se puede querer ser libre de X para hacer o ser Y; de aquí que «toda libertad» sea al mismo tiempo negativa y positiva, o, mejor aún, ninguna de las dos. (Véase G. C. MacCallum, Jr., «Negative and Positive Freedom», *Philosophical Review*, 76 (1967), pp. 312-334, reimpresso en Peter Laslett, W. G. Runciman y Quentin Skinner (eds.), *Philosophy Politics and Society*, Fourth Series (Oxford, 1972), 1967, pp. 312-334). A mí me parece que esto es un error. Un hombre que luche por librarse de sus cadenas, o un pueblo que luche por librarse de la esclavitud, no necesita dirigirse conscientemente a ninguna otra situación determinada. No es necesario que un hombre sepa cómo va a utilizar su libertad, lo único que quiere es quitarse el yugo de encima; e igualmente eso es lo que quieren las clases sociales y las naciones.

<sup>40</sup> Véase Coleridge, *Biographia Literaria* (1817), capítulo 12, tesis 6-7, y capítulo 13, antepenúltimo párrafo.

Puede que haya una auténtica experiencia de tensión interior en la base de esta antigua y penetrante imagen metafísica de los dos yoes, cuya influencia ha sido enorme en el lenguaje, en el pensamiento y en la conducta; sea como sea, el yo «superior» se identificó debidamente con instituciones, Iglesias, naciones, razas, Estados, clases, culturas, partidos y entidades más vagas, tales como la voluntad general, el bien común, las fuerzas ilustradas de la sociedad, la vanguardia de la clase más progresista y el destino manifiesto. Lo que sostengo es que, en el curso de este proceso, lo que empezó por ser una teoría de la libertad pasó a ser una teoría de la autoridad y, a veces, de la opresión, y se convirtió en el arma favorita del despotismo; fenómeno que nos es demasiado familiar en nuestros días. Yo tuve cuidado de señalar que éste mismo podía haber sido igualmente el destino de la doctrina de la libertad negativa. Entre los dualistas que distinguen los dos yoes, algunos —especialmente los teólogos judíos y cristianos, pero también los metafísicos idealistas del siglo XIX— hablan de la necesidad que hay de librar al yo «superior» o «ideal» de los obstáculos que encuentre en su camino; por ejemplo, el «ser esclavo» del yo «inferior», o el estar mediatizado por éste, y algunos consideraron que esta infame entidad estaba encarnada en las instituciones que están al servicio de las pasiones perversas e irracionales, o en otras fuerzas del mal que lo más probable es que obstruyan el desarrollo debido del yo «verdadero» o «superior», o del «mí mismo en grado sumo». La historia de las doctrinas políticas podía haber tomado esta forma «negativa» (como la tomó la historia de algunas sectas protestantes). Sin embargo, el caso es que la tomó con relativa poca frecuencia, como pasó con los primeros liberales, con los anarquistas y algunos tipos de escritos populistas. Pero en su mayoría, los escritores que tenían inclinaciones metafísicas identificaron a la libertad con la realización del verdadero yo, no tanto de los hombres individuales cuanto del que estaba encarnado en las instituciones, tradiciones y formas de vida más amplias que la existencia empírica espacio-temporal del individuo finito. A mí me parece que la mayoría de las veces estos pensadores identifican la libertad con la actividad «positiva» de estas formas de vida, desarrollo, etc., institucionales («orgánicas»), más que con la mera («negativa») eliminación de obstáculos en el desarrollo de tales «organismos» y, ni que decir tiene, en el de los individuos; considerando esta ausencia de obstáculos, en el mejor de los casos, como medio para la libertad o como condición de ella, y no como libertad misma.

Sin duda alguna es bueno recordar que la creencia en la libertad negativa es compatible con la producción de grandes y duraderos males sociales y (en tanto en cuanto las ideas influyen en la conducta) ha tenido su influencia en dicha producción. Lo que yo digo es que esa creencia se ha defendido o en-

cubierto mucho menos frecuentemente con ese tipo de argumentos y juegos de manos engañosos que utilizan los campeones de la libertad «positiva» en sus más siniestras formas. La defensa de la no-interferencia (como el «darwinismo social») fue utilizada, por supuesto, para apoyar tácticas políticas y socialmente destructivas, que dieron armas a los fuertes, brutales y sin escrúpulos, contra los débiles y humanitarios, y a los que eran agraciados y despiadados, contra los menos dotados y menos afortunados. La libertad de los lobos frecuentemente ha significado la muerte de las ovejas. No es necesario subrayar hoy día —creo yo— la sangrienta historia del individualismo económico y de la competencia capitalista sin restricciones. Sin embargo, a la vista de las asombrosas opiniones que me han atribuido algunos de mis críticos, quizá debería haber subrayado prudentemente ciertas partes de mi argumentación. Debería haber puesto más en claro que los males del *laissez-faire* sin restricciones, y de los sistemas sociales y legales que lo permitieron y alentaron, condujeron a violaciones brutales de la libertad «negativa», de los derechos humanos básicos (que son siempre una idea «negativa», una muralla contra los opresores), incluyendo entre ellos el derecho de libertad de expresión y asociación, sin el que puede que exista justicia, fraternidad, e incluso felicidad de algún tipo, pero no democracia. Y quizá debería haber subrayado (aunque yo creí que esto es tan evidente que no había necesidad de decirlo) el fracaso de tales sistemas a la hora de proporcionar el mínimo de condiciones necesarias para que los individuos o los grupos puedan ejercer un grado significativo de libertad «negativa», sin las que ésta tiene muy poco valor, o no tiene ninguno, para aquellos que, en teoría, la disfrutaban. Pues, ¿qué son los derechos sin la capacidad de ejercerlos?

Yo suponía que casi todos los escritores modernos serios que se preocupan de este tema ya habían dicho bastante sobre el destino que tuvo la libertad personal durante el reinado del individualismo económico desenfrenado: sobre las condiciones en que vivía la mayoría de la gente, maltratada (principalmente en las ciudades), cuyos hijos eran destrozados en las minas o en los molinos, mientras que sus padres vivían en la pobreza, en la ignorancia y con enfermedades; situación en la que el disfrute de los derechos legales por parte de los pobres y débiles, a gastar el dinero como quisiesen o a escoger la educación que desearan (que les habían ofrecido, según parece, con toda sinceridad, Cobden, Herbert Spencer y sus discípulos), se convirtió en un abominable escarnio.

Todo esto es claramente verdad. Las libertades legales son compatibles con los extremos de explotación, brutalidad e injusticia. Sobran, por tanto, los argumentos en defensa de la intervención del Estado o de otras instituciones para asegurar las condiciones que requieren tanto la libertad positiva

de los individuos cuanto un grado mínimo de su libertad negativa. Esto lo sabían liberales tales como Tocqueville, J. S. Mill, e incluso Benjamin Constant (que valoraba la libertad negativa más que ningún otro escritor moderno). La defensa de la legislación social, de la sociedad del bienestar y del socialismo puede hacerse con tanta validez a partir de la consideración de lo que pretende la libertad negativa como a partir de la consideración de lo que pretende su hermana la libertad positiva, y si, históricamente, no se hizo así con frecuencia, fue porque la clase de mal contra el que era dirigida el arma del concepto de libertad negativa no era el *laissez-faire*, sino el despotismo. El auge y la decadencia de estos dos conceptos puede establecerse en función de los peligros específicos que más amenazaron a una sociedad o grupo en un determinado momento: por una parte, el excesivo control o la excesiva interferencia; y por otra, la economía de «mercado» sin control. Cada uno de estos conceptos parece susceptible de caer en el propio vicio que pretendía combatir en su origen. Pero mientras que apenas podría decirse que el ultraindividualismo liberal es en la actualidad una fuerza ascendente, la retórica de la libertad «positiva», por lo menos en su versión deformada, es mucho más manifiesta, y continúa haciendo su papel histórico de excusa para el despotismo, en nombre de una mayor libertad (tanto en las sociedades capitalistas como en las anticapitalistas).

La libertad «positiva», concebida como respuesta a la pregunta «por quién he de ser gobernado», es un fin universal válido. Yo no sé por qué se ha dicho que yo dudo de esto, o que, por lo que a esto se refiere, dudo incluso de que el autogobierno democrático sea una necesidad humana fundamental, algo valioso en sí mismo, entre o no en conflicto con lo que pretenden la libertad negativa o cualquier otro ideal, y valioso intrínsecamente, y no sólo por la razones que dieron en favor suyo, por ejemplo, Constant, que teme que sin la libertad positiva pueda violarse fácilmente la libertad negativa, o Mill, que la considera como un medio indispensable —pero sólo un medio— para conseguir la felicidad. Yo sólo puedo repetir que la perversión de la idea de libertad positiva, con su consiguiente transformación en lo que es su contrario —la apoteosis de la autoridad— ha ocurrido efectivamente, y ha sido durante mucho tiempo uno de los fenómenos más conocidos y deprimentes de nuestra época. Por las razones o causas que sean, la idea de libertad «negativa» (concebida como respuesta a la pregunta «en qué medida he de ser gobernado»), por muy desastrosas que hayan sido las consecuencias de sus formas desenfrenadas, no ha sido retorcida en la historia por sus teóricos con tanta frecuencia y eficacia, ni ha sido convertida en algo tan oscuramente metafísico y socialmente siniestro como su idea paralela de libertad «positiva». La primera puede transformarse en su contrario y seguir explotando las favora-

bles asociaciones que llevan consigo sus inocentes orígenes. La segunda ha sido considerada mucho más frecuentemente tal como era, para bien o para mal; en los últimos cien años no han dejado de recalcarse sus implicaciones, que son más desastrosas. De aquí que a mí me parezca más necesario sacar a relucir las aberraciones de la libertad positiva que las de su hermana la libertad negativa.

Tampoco quiero negar que desde el siglo XIX han surgido nuevos medios (que han sido utilizados) por los que puede reducirse la libertad, tanto en su sentido positivo como en el negativo. En una época de productividad económica expansiva hay diferentes modos de reducir ambas clases de libertad; por ejemplo, permitiendo o estimulando una situación en la que naciones y grupos enteros estén excluidos, cada vez más, de unos beneficios que se ha permitido acumular demasiado exclusivamente a otras naciones y grupos, que son los ricos y los fuertes; situación que, a su vez, ha producido unas estructuras sociales —y dicha situación también fue producida por éstas— que han sido la causa de que surjan muros infranqueables en torno a los hombres, y de que se cierren las puertas para el desarrollo de los individuos y de las clases sociales. Esto ha sido hecho por determinadas políticas sociales y económicas, que unas veces eran abiertamente discriminatorias y otras veces estaban camufladas, por el manejo de los programas de educación y de los medios para influir en la opinión pública, por la legislación en materias referentes a la moral, y por otras medidas parecidas que han bloqueado y disminuido la libertad humana, a veces de una manera tan efectiva como los más manifiestos y brutales métodos de opresión directa —la esclavitud y el encarcelamiento— contra los que alzaron su voz los primeros defensores de la libertad<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> No ha faltado en nuestro propio país esta violencia descarada, practicada a veces bajo la noble bandera de la supresión de un gobierno arbitrario y de los enemigos de la libertad, y bajo el estandarte de la emancipación de las poblaciones y clases sociales que todavía estaban esclavizadas. En esto estoy de acuerdo con mucho de lo que ha dicho sobre este asunto el profesor A. S. Kaufman («Professor Berlin on "Negative Freedom"», *Mind*, 71 (1962), pp. 241-243). Algunas de las cosas que dice puede que estén basadas en un ataque anterior que me hizo el profesor Marshall Cohen («Berlin and the Liberal Tradition», *Philosophical Quarterly*, 10 (1960), pp. 216-227). Espero que algunas de las objeciones de Kaufman estén ya contestadas. Sin embargo, hay un asunto en el que me veo obligado a estar todavía más en desacuerdo con él. Parece que considera que las restricciones y obstrucciones que no se lleven a cabo por medios humanos son formas de privación de la libertad social o política. Yo no creo que esto sea compatible con lo que normalmente se entiende por libertad política, en el único sentido que a mí me interesa. Kaufman dice (*op. cit.*, p. 241) que son obstáculos para la libertad (política o social) «las obstrucciones que se pongan a la libertad humana que no tengan nada que ver con la estructura de las relaciones de poder de una comunidad». Sin embargo, a no ser que estas obstrucciones provengan en último término de las relaciones de poder, no parecen tener importancia para la existencia de la libertad social o política. Yo no puedo comprender cómo puede decirse que «los derechos humanos básicos» (para usar la misma expresión que Kauf-



Permítaseme hacer un resumen de cuál es mi posición tal como la he expuesto hasta ahora. El grado de libertad negativa de un hombre está en función, por decirlo así, de qué, y cuántas, puertas tiene abiertas, de con qué perspectivas se le abren y de cómo están de abiertas. Esta fórmula no debe llevarse demasiado lejos, pues todas las puertas no tienen la misma importancia, de la misma manera que los caminos a los que dan entrada son diferentes según las oportunidades que ofrecen. Por consiguiente, el problema de cómo haya que asegurar en determinadas circunstancias un aumento general de la libertad y de cómo haya que distribuirla (especialmente en situaciones en que el abrir una puerta conduce a que se levanten otras barreras y a que, a su vez, se caigan otras diferentes —lo cual es el caso casi siempre—), en pocas palabras, de cómo haya que conseguir en un caso concreto que las posibilidades sean las máximas, puede ser un problema angustioso que no puede resolverse con ninguna norma inflexible<sup>42</sup>. Lo que más me interesa aclarar es que

man) sean violados por lo que él llama «la injerencia [...] no humana». Si yo tropiezo y me caigo, y como consecuencia de ello veo frustrada mi libertad de movimiento, no puede decirse, desde luego, que yo haya sufrido ninguna pérdida de los derechos humanos básicos. A mí me parece que no distinguir entre los obstáculos humanos y no humanos que se pongan a la libertad es comenzar a confundir las diferentes clases de ésta, a identificar las condiciones de la libertad con la libertad misma, lo cual no es menos grave, y está en la base de algunas de las falacias de las que me he ocupado.

<sup>42</sup> David Nicholls, en su admirable estudio «Positive Liberty, 1880-1914», *American Political Science Review*, 56 (1962), pp. 114-128, en p. 114, nota 8, cree que yo me contradigo cuando apruebo la cita que hago de Bentham de que «toda ley es una infracción de la libertad» (véase p. 233, nota 38), ya que algunas leyes aumentan la cantidad total de libertad de una sociedad. Yo no veo la fuerza de esta objeción. A mí me parece que toda ley reduce *alguna* libertad, aunque puede que sea también un medio para aumentar otra. El que aumente la cantidad total de libertad que se pueda alcanzar dependerá, por supuesto, de cada situación en particular. Incluso una ley que diga que nadie coaccione a nadie en un ámbito determinado, aunque aumente evidentemente la libertad de la mayoría, es una «infracción» de la libertad de los posibles matones y de los policías; infracción que puede que sea, como lo es en este caso, muy deseable, pero que sigue siendo «infracción». No hay ninguna razón para pensar que Bentham, que era partidario de las leyes, quisiera decir más que esto.

Nicholls cita en su artículo (especialmente p. 121, nota 6) las siguientes afirmaciones de T. H. Green (que se encuentran en «Liberal Legislation and the Freedom of Contract»): «La mera eliminación de la coacción, el mero permitir a un hombre que obre como quiera, no es en sí mismo ninguna contribución a la verdadera libertad [...] el ideal de la verdadera libertad consiste en que todos los que pertenecen a la sociedad humana tengan por igual el máximo poder para hacer de ellos lo mejor» (en T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, pp. 199-200, en Paul Harris y John Morrow (eds.), Cambridge, 1986). Esta es una formulación clásica de la libertad positiva, y sus términos fundamentales son, por supuesto, «verdadera libertad» y «lo mejor de ellos». Quizá no sea necesario que me extienda más en la grave ambigüedad que encierran estas palabras. Difícilmente puede mejorarse este criterio de Green considerándolo como una demanda de justicia y una denuncia de la monstruosa suposición de que los trabajadores de su época actuaban libremente (en un sentido que les importase) cuando entraban en negociaciones con sus patronos. Los trabajadores, en teoría, probablemente gozaban de una gran libertad negativa; pero, puesto que les faltaban los medios para realizarla, ésta era una ganancia vacía. De aquí que yo no vea que haya nada para estar en desacuerdo con las recomendaciones que hace Green, excepto la doctrina metafísica de los dos yoes: los arroyos individuales frente al

la libertad negativa y la libertad positiva no son la misma cosa, cualquiera que sea el terreno común que tengan, y sea cual sea la que se preste a ser deformada de manera más grave. Ambas son fines en sí mismos. Estos fines pueden chocar entre sí de manera irreconciliable. Cuando esto sucede, inevitablemente surge el problema de cuál elegir y cuál preferir. ¿Se debe estimular en una determinada situación la democracia a expensas de la libertad individual? ¿Se debe estimular la igualdad a expensas de las realizaciones artísticas, o la piedad a expensas de la justicia, o la espontaneidad a expensas de la eficacia, o la felicidad, la lealtad y la inocencia a expensas del conocimiento y de la verdad? Lo que a mí me interesa decir es simplemente que, en principio, no se pueden encontrar soluciones rígidas para aquellas cuestiones en las que los valores últimos son irreconciliables. Decidir de una manera racional en estas situaciones es decidir a la luz de los ideales y normas generales de vida que persigan un hombre, una sociedad o un grupo. Si las pretensiones de dos (o más) clases de libertad resultan ser incompatibles en un caso determinado y si esta incompatibilidad es un ejemplo de conflicto de valores que son al mismo tiempo absolutos e inconmensurables, es mejor enfrentarse a este hecho intelectualmente incómodo que ignorarlo, o atribuirlo automáticamente a alguna deficiencia nuestra que podría eliminarse aumentando nuestro conocimiento o nuestras habilidades, como hicieron Condorcet y sus discípulos; o, lo que aún es peor, suprimir por completo uno de los dos valores que están en competencia pretendiendo que es idéntico a su rival, y terminar con ello deformando ambos. Sin embargo, a mí me parece que esto es exactamente lo que han hecho, y todavía siguen haciendo, los monistas filosóficos que piden soluciones finales —pulcritud y armonía de ideas a cualquier precio—. Por supuesto, no quiero decir que esto sea un argumento contra la proposición de que la aplicación del conocimiento y de las habilidades pueda conducir en determinados casos a soluciones satisfactorias. Cuando surgen tales dilemas, una cosa es decir que hay que hacer todos los esfuerzos posibles para resolverlos, y otra que es cierto *a priori* que siempre tiene que ser posible en principio descubrir una solución correcta y concluyente, que es lo que parecían garantizar las viejas metafísicas racionalistas.

gran río social, al que deben estar unidos, lo cual es una falacia dualista que se ha utilizado con demasiada frecuencia para defender una variedad de despotismo. Por supuesto, tampoco quiero negar que las ideas de Green fueran excepcionalmente ilustradas, lo cual es válido también para muchos de los críticos del liberalismo europeo y americano de los últimos cien años, aproximadamente. Sin embargo, las palabras tienen su importancia y las intenciones y opiniones de un escritor no son suficientes para hacer inofensivo, en teoría o en la práctica, el uso de una terminología equivocada. El récord que tiene el liberalismo a este respecto no es mejor que el de la mayoría de las demás escuelas del pensamiento político.

De aquí que yo no disienta de David Spitz <sup>43</sup> cuando sostiene que la frontera no está tanto entre la libertad positiva y la negativa, cuanto «en determinar cuál es el complejo de libertades específicas y de restricciones concomitantes que estimule con más probabilidad esos valores que, según la teoría de Berlin, son distintivamente humanos», y que tampoco disienta de él cuando, en el curso de su interesante y sugestiva recensión, dice que esta cuestión depende de las ideas que se tengan de la naturaleza humana y de los fines del hombre (sobre lo cual los hombres no están de acuerdo). Pero a mí me parece que está equivocado en una cuestión importante cuando dice que, en mi intento de enfrentarme con la relatividad de los valores, yo vuelvo a caer en las ideas de J. S. Mill. Éste, parece que se convenció a sí mismo de que existe una verdad objetiva, alcanzable, comunicable y en el ámbito de los juicios de valor, pero que no existen las condiciones necesarias para descubrirla, salvo en una sociedad que proporcione un grado suficiente de libertad individual, especialmente de libertad de investigación y de discusión. Esto es simplemente la vieja tesis objetivista, puesta en forma empírica y con un aditamento especial sobre la necesidad de la libertad individual como condición necesaria para la consecución de esta meta final. Lo que yo digo no es esto en absoluto, sino que, puesto que algunos valores pueden chocar entre sí de manera intrínseca, la idea misma de que en principio tenga que ser posible descubrir un modelo en el que estén todos ellos en armonía está fundada en una idea *a priori* falsa de cómo es el mundo.

Si tengo razón, y la condición humana es tal que los hombres no pueden siempre evitar las decisiones, éstos no pueden evitarlas no solamente por las razones evidentes que rara vez han olvidado los filósofos —a saber, porque hay muchas maneras posibles de obrar y muchas formas de vida que merecen la pena, y, por tanto, porque el elegir entre éstas, forma parte de ser racional y ser capaz de hacer juicios morales—, sino también por una razón fundamental (que es, en el sentido corriente, conceptual y no empírica): porque los fines humanos chocan entre sí, porque no se puede tener todo al mismo tiempo. De donde se sigue que la idea misma de una vida ideal en la que nunca sea necesario perder o sacrificar nada que tenga valor, y en la que todos los deseos racionales (o virtuosos, o legítimos de cualquier otra manera) tengan que poder ser satisfechos de verdad, no es solamente una idea utópica, sino también incoherente. La necesidad de elegir y de sacrificar unos valores últimos a otros resulta ser una característica permanente de la condición humana. Si esto es así, ello debilita todas las teorías que sostienen que el valor que tiene la libertad se deriva del hecho de que sin ella no pode-

<sup>43</sup> *Op. cit.* (véase p. 17, nota 10).

mos conseguir la vida perfecta, implicando con esto que la necesidad de elegir entre dos posibilidades desaparece una vez que se ha conseguido dicha perfección. Según esta manera de pensar, la posibilidad de elegir, el sistema de partidos, o el derecho a votar contra los candidatos del partido dirigente, se convierten en cosas anticuadas en la perfecta sociedad platónica, teocrática, jacobina o comunista, donde cualquier signo de que se recrudece el desacuerdo es un síntoma de error y de maldad. Pues sólo hay un camino para el hombre que es perfectamente racional, ya que entonces no hay ilusiones seductoras, ni conflictos, incongruencias, sorpresas, ni auténticas novedades que no se puedan predecir. Todo es tranquilo y perfecto en el universo que está gobernado por lo que Kant llamó la Voluntad Santa.

Sea o no concebible este mar en calma y sin mareas, desde luego no se parece en nada al mundo real, que es el único en función del cual concebimos la naturaleza de los hombres y sus valores. Dadas las cosas tal como las conocemos y las hemos conocido durante la historia que hemos conservado, la capacidad de elegir es intrínseca a la racionalidad, si ésta lleva consigo la posibilidad normal de aprehender el mundo real. Moverse en un mundo carente de fricciones, deseando solamente lo que uno puede conseguir, sin estar tentado por posibilidades diferentes, y no persiguiendo nunca fines que sean incompatibles, es vivir en una fantasía coherente. Presentar esto como el ideal es querer deshumanizar a los hombres y convertirlos en esos seres que nos presenta la célebre pesadilla totalitaria de Aldous Huxley, a los que se les ha lavado el cerebro y se encuentran satisfechos de todo. Reducir el ámbito de la libertad humana es hacer daño a los hombres en un sentido intrínseco, kantiano, y no meramente utilitario. El hecho de que el mantenimiento de las condiciones que hacen posible el máximo de libertad tenga que ajustarse —por muy imperfectamente que sea— a otras necesidades (de estabilidad social, de predecibilidad, de orden, etc.) no disminuye la importancia fundamental que aquél tiene. Hay un nivel mínimo de oportunidades de elección —y no sólo de elección racional o virtuosa—, por debajo del cual la actividad humana deja de ser libre en cualquier sentido que tenga significado. Es verdad que la defensa de la libertad individual ha enmascarado frecuentemente los deseos de privilegios o de poder para oprimir y explotar, o simplemente el miedo a los cambios sociales. Sin embargo, el horror que sentimos en los tiempos modernos a la uniformidad, al conformismo y a la mecanización de la vida, no está carente de fundamento.

En cuanto a la cuestión de la relatividad y de la naturaleza subjetiva de los valores, yo me pregunto si ésta ha sido exagerada por los filósofos para apoyar sus argumentaciones: si los hombres y sus concepciones han sido tan diferentes en grandes unidades de espacio y tiempo como a veces se les ha

representado. Pero sobre esta cuestión —hasta qué punto son invariables los valores humanos, y hasta qué punto son «últimos», universales y «básicos»— no estoy seguro. Si los valores hubieran variado mucho entre los diferentes períodos y culturas hubiera sido más difícil lograr comunicarse con ellos, y nuestro conocimiento histórico, que depende en cierta medida de la capacidad de entender los fines, motivos y formas de vida que rigen en culturas que son diferentes de la nuestra, resultaría ser una ilusión. Igualmente lo serían, por supuesto, los descubrimientos de la sociología histórica, de la que se deriva en gran medida el concepto mismo de relatividad social. El escepticismo, llevado al límite, se combate a sí mismo al convertirse en algo que se autorrefuta.

En cuanto a la cuestión de cuáles son en realidad los valores que consideramos universales y «básicos» —presupuestos por las ideas mismas de moralidad y humanidad en cuanto tal (si es que ésta es la relación lógica correcta)—, a mí me parece que es una cuestión de tipo casi empírico; es decir, que para responderla hemos de ir a los historiadores, antropólogos, filósofos de la cultura, científicos de la sociedad de varios tipos, y estudiosos en general, que son los que investigan las ideas fundamentales y las formas esenciales de conducta de sociedades enteras, reveladas en monumentos, formas de vida y actividades sociales, así como también en expresiones más manifiestas que sus creencias, tales como las leyes, la fe, la filosofía y la literatura. Digo que esto es *casi* empírico porque es muy difícil, y en la práctica imposible, pensar todos los conceptos y categorías que dominan la vida y el pensamiento de una gran porción del globo (aunque no sea todo) durante períodos muy grandes de la historia conocida (aunque no sean todos), y, en esto, dichos conceptos y categorías son diferentes a las construcciones e hipótesis de las ciencias de la naturaleza, que son más flexibles y cambiables.

También hay otra cosa que puede que merezca la pena repetir. Es importante distinguir la libertad de las condiciones de su ejercicio. Si un hombre es demasiado pobre, ignorante o débil, para hacer uso de sus derechos, la libertad que éstos le confieren no significa nada para él, pero no por ello es aniquilada dicha libertad. La obligación de promover la educación, la salud y la justicia, de elevar el nivel de vida, de dar las oportunidades necesarias para el desarrollo de las artes y de las ciencias y de impedir desigualdades arbitrarias y tácticas políticas, sociales o legales reaccionarias, no se hace menos estricta porque no vaya dirigida necesariamente a la promoción de la libertad misma, sino al establecimiento de las condiciones que son las únicas que hacen posible que sea valioso tenerla, o al establecimiento de valores que puede que sean independientes de ella. Y sin embargo, la libertad sigue siendo una cosa, y las condiciones de ella, otra. Pongamos un ejemplo con-

creto: yo creo que es deseable implantar en todos los países un sistema uniforme de primera y segunda enseñanza, aunque no sea más que para eliminar las distinciones de estatus social que crea o promueve la existencia de una jerarquía social de escuelas que hay en algunos países occidentales, especialmente en el mío. Si me preguntasen que por qué creo esto, daría el tipo de razones mencionadas por Spitz<sup>44</sup>, por ejemplo: los derechos intrínsecos de la igualdad social, los males que surgen de la diferencia de estatus creada por un sistema de educación social de los padres, más que por la capacidad o por las necesidades de los niños, el ideal de solidaridad social, la necesidad de alimentar los cuerpos y almas del mayor número posible de seres humanos, no sólo de los que pertenecen a una clase privilegiada, y, lo que es más importante aquí, la necesidad de dar al mayor número posible de niños la oportunidad de que puedan elegir libremente, lo cual es muy probable que aumente mediante la igualdad en la educación.

Si me dijeran que esto reduciría notablemente la libertad de los padres, que dicen que tienen derecho a que nadie se meta en estos asuntos de educación, que son de su incumbencia —que era un derecho elemental el que le permitieran a uno escoger el tipo de educación que quería dar a sus propios hijos y determinar las condiciones intelectuales, religiosas, sociales y económicas en que educarlos—, yo no estaría dispuesto a rechazarlo por completo. Pero defendería que, cuando los valores se oponen auténticamente entre sí (como pasa en este caso), no hay más remedio que elegir. En este caso el conflicto surge entre la necesidad de preservar la libertad actual que tienen algunos padres para determinar el tipo de educación que quieren para sus hijos, la necesidad de promover otros fines sociales y, finalmente, la necesidad de crear condiciones en las que a aquellos que no las tienen se les proporcionarán oportunidades para ejercer los derechos (la libertad de elegir) que legalmente tienen, pero que no pueden utilizar si no tienen estas oportunidades. Hay que hacer utilizables las libertades inútiles, pero éstas no son idénticas a las condiciones que son indispensables para su utilidad. Esto no es una distinción meramente pedante pues, si se ignora, el significado y el valor de la libertad de elección pueden ser rebajados. En su celo por crear condiciones económicas y sociales, que son las únicas en las que la libertad tiene un auténtico valor, los hombres tienden a olvidar la libertad misma y, si se recuerda, se la puede dar de lado para hacer sitio a estos otros valores de los que se han puesto a preocuparse los reformadores y los revolucionarios.

A su vez, no hay que olvidar que, aunque puede que sea virtualmente inútil la libertad que carece de suficiente seguridad material, salud y conoci-

<sup>44</sup> *Op. cit.*, p. 81.

mientos, en una sociedad a la que le falta igualdad, justicia y confianza mutua, lo contrario puede ser también desastroso. No por atender las necesidades materiales (la educación, por ejemplo, la igualdad y seguridad que tienen los niños en las escuelas o los no religiosos en una teocracia) se aumenta la libertad. Vivimos en un mundo que se caracteriza por estar gobernado por regímenes (tanto de derechas como de izquierdas) que han hecho, o quieren hacer, precisamente esto; y cuando lo llaman libertad, ello puede ser un fraude tan grande como la libertad del pobre que tiene derecho a comprarse artículos de lujo. En efecto, una de las cosas que intenta hacer ver la célebre historia del Gran Inquisidor de *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski, es precisamente que el paternalismo puede dar las condiciones de la libertad y, sin embargo, negar la libertad misma.

A continuación expongo una consideración general. Si queremos vivir a la luz de la razón tenemos que seguir reglas o principios, pues en esto consiste ser racional. Cuando estas reglas o principios chocan entre sí en casos concretos, ser racional es obrar de la manera que menos perjudique a la pauta general de vida en la que creemos. No se puede llegar a la táctica correcta de una manera mecánica o deductiva; no hay normas inflexibles que nos guíen; frecuentemente las condiciones no están claras, y los principios no se pueden analizar o articular por completo. Queremos ajustar lo que no es ajustable; hacemos lo más que podemos. No hay duda de que en cierto modo tienen mucha suerte aquellos que se han hecho a sí mismos, o les han hecho otros, al poder obedecer a unos últimos principios, con relación a los cuales pueden juzgarse todos los problemas que se presenten. Los monistas que no ven más que una cosa, los fanáticos rígidos y los hombres poseídos por una coherente concepción omnicomprensiva, no conocen las dudas y angustias que tienen los que no pueden cerrar los ojos a la realidad. Pero incluso aquellos que saben lo compleja que es la estructura de la experiencia y qué es lo que no puede reducirse a generalidades o no puede computarse, pueden, en último término, justificar sus decisiones sólo con ser coherentes con algún modelo general de una forma deseable de vida personal o social, de la que quizá solamente se hagan conscientes cuando se enfrentan con la necesidad de resolver conflictos de este tipo. Si esto parece ser vago, lo es por necesidad. La idea de que tiene que haber respuestas últimas y objetivas para las cuestiones normativas; verdades que pueden demostrarse o intuirse directamente; que es posible en principio descubrir una estructura armónica en la que sean compatibles todos los valores; que hacia esta única meta es hacia la que tenemos que dirigirnos, y que nosotros podemos descubrir un único principio fundamental que configura toda esta concepción y que, una vez encontrado, éste regirá nuestras vidas; toda esta vieja y casi universal

creencia, sobre la que se basan tanto pensamiento y acción tradicionales y tanta doctrina filosófica, a mí me parece que no es válida y que a veces ha conducido (y todavía sigue conduciendo) al absurdo, en teoría, y a consecuencias bárbaras, en la práctica<sup>45</sup>.

El sentido fundamental que tiene la libertad es el estar libre de cadenas, del encarcelamiento y de la esclavización por parte de los otros. Lo demás es una extensión de este sentido, o si no, una metáfora. Desear ser libre es querer eliminar obstáculos; luchar por la libertad personal es querer disminuir la interferencia, la explotación y la esclavización de los hombres que tienen sus propios fines, y no los de uno mismo. La libertad, por lo menos en su sentido político, es sinónimo de ausencia de intimidación y dominación. Sin embargo, la libertad no es el único valor que puede o debe determinar la conducta. Más aún, decir que la libertad es un fin es demasiado general. Quisiera decir una vez más a mis críticos que la cuestión no está entre la libertad negativa, como valor absoluto, y otros valores inferiores. Es más compleja y más dolorosa. Una libertad puede abortar otra; una libertad puede obstruir o dejar de crear condiciones que hacen posible otras libertades, o un grado mayor de libertad, o la libertad para más personas; la libertad positiva y la negativa pueden chocar entre sí; la libertad del individuo o del grupo puede no ser del todo compatible con un grado total de participación en una vida común, con las exigencias que esto lleva consigo de cooperación, solidaridad y fraternidad. Pero, por encima de todas éstas, hay una cuestión más aguda: la necesidad capital de satisfacer las pretensiones de otros valores, no menos últimos, como la justicia, la felicidad, el amor, la realización de las capacidades para crear nuevas cosas, experiencias e ideas, y el descubrimiento de la verdad. Nada se gana identificando a la libertad tal como debe ser, en cualquiera de sus dos sentidos, con estos valores, o con las condiciones de la misma, o confundiendo, unas con otras, las diferentes clases de libertad. El hecho de que determinados ejemplos de libertad negativa (especialmente cuando coinciden con derechos o poderes —por ejemplo, la libertad que tienen los padres o los directores de escuela de determinar la educación de sus niños, la que tienen los patronos de explotar o despedir a sus trabajadores, la de los propietarios de esclavos para disponer de éstos, o la del que tortura para hacer daño a sus víctimas—) puedan ser en muchos casos totalmente indeseables y deban reducirse a suprimirse en cualquier sociedad sana y decente, no hace que sean libertades menos auténticas, ni

<sup>45</sup> La exposición clásica —y, a mi juicio, todavía la mejor— de esta manera de pensar hay que verla en la distinción que hace Max Weber entre la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad en «La política como vocación» (Max Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1997).



tampoco nos justifica para que volvamos a formular la definición de libertad, que siempre se representa como algo que es bueno sin más ni más, algo que produce siempre las mejores consecuencias posibles que con toda probabilidad estimula mi yo «superior», que está siempre en armonía con las verdaderas leyes de mi «verdadera» naturaleza, o de mi sociedad, etc., tal como se ha representado en muchas exposiciones clásicas de la libertad, desde el estoicismo hasta las teorías sociales de nuestro tiempo, a costa de ocultar profundas diferencias.

A no ser que irremediabilmente haya que poner en un compromiso a la claridad de pensamiento o a la racionalidad de la acción, estas distinciones tienen mucha importancia crítica. La libertad individual puede entrar o no en conflicto con la organización democrática, y la libertad positiva de la autorrealización con la libertad negativa de la no-interferencia. El énfasis en la libertad negativa generalmente abre más caminos a los individuos o a los grupos; la libertad positiva, por regla general, abre menos caminos, pero da mejores razones y tiene mayores resortes para moverse por ello; las dos pueden que choquen o no entre sí. A algunos de mis críticos les indigna la idea de que, según esta opinión, un hombre pueda tener más libertad «negativa» bajo el mando de un déspota fácil o ineficaz que en una fuerte democracia igualitaria, pero intolerante. Ahora bien, Sócrates evidentemente hubiera tenido más libertad —por lo menos de expresión, e incluso de acción— si, como hizo Aristóteles, hubiera huido de Atenas en lugar de aceptar las leyes —las malas tanto como las buenas— promulgadas y aplicadas por sus conciudadanos en una democracia a la que pertenecía por completo y aceptaba conscientemente pertenecer. Igualmente, un hombre puede dejar un Estado democrático auténticamente «participativo» y en el que las presiones sociales o políticas son demasiado sofocantes para él, por un ambiente en el que puede que haya menos «participación» cívica, pero más vida privada, menos sociabilidad y vida en común dinámica y omnicomprendensiva, pero también menos vigilancia. Esto puede parecer indeseable a los que consideran que el tener antipatía a la vida pública o a la sociedad es un síntoma de *malaise* o de profunda alienación. Pero los temperamentos son diferentes, y tener demasiado entusiasmo por las normas comunes puede llevar a la intolerancia y al desprecio de la vida interior del hombre. Yo entiendo y comparto la indignación de los demócratas; no sólo porque la libertad negativa de la que puede que se goce en un despotismo fácil o ineficaz sea precaria o esté confinada a una minoría, sino porque el despotismo como tal es irracional, injusto y degradante, porque niega los derechos humanos, aunque sus súbditos no estén descontentos, y porque la participación en el autogobierno es, como la justicia, una exigencia básica humana y un fin en sí mismo. «La to-

lerancia represiva» de los jacobinos destruye la libertad individual de una manera tan efectiva como el despotismo (por muy tolerante que sea), destruye la libertad positiva y degrada a sus súbditos. Los que soportan los defectos de un sistema tienden a olvidar las deficiencias del otro. En diferentes circunstancias históricas algunos regímenes se hacen más opresivos que otros, y levantarse contra ellos es más valiente y más sabio que consentirlos; sin embargo, al enfrentarse a grandes males presentes, tampoco hay que cerrar los ojos al posible peligro que lleva consigo el triunfo total de un solo principio. A mí me parece que ningún observador sensato del siglo XX puede evitar tener escrúpulos en esta cuestión<sup>46</sup>.

Lo que es verdad para la confusión de estas dos libertades, o para la identificación de la libertad con las condiciones de ésta, es aún más válido para la ampliación del sentido de la palabra libertad hasta el extremo de que ésta incluya otras cosas deseables, como por ejemplo la igualdad, la justicia, la felicidad, el conocimiento, el amor, la creación, y otros fines que buscan los hombres por ellos mismos. Esta confusión no es solamente un error teórico. Los que están obsesionados con la verdad de que la libertad negativa no vale para mucho sin las condiciones suficientes para ejercitarla activamente, o sin la satisfacción de otras aspiraciones humanas, se prestan a minimizar su importancia, a negarle el título mismo de libertad, a transferirla a algo que ellos consideran máspreciado y, por último, a olvidar que sin ella se esfuma la vida humana, tanto individual como social. Si he sido demasiado vehemente en su defensa —se me puede decir que ella es solamente uno de los muchos valores humanos— y no he insistido tanto como quieren mis críticos en que ignorar otros valores puede producir males por lo menos tan grandes, el hecho de que yo haya insistido en ella, en un mundo en el que puede que exijan incluso más prioridad las condiciones de la libertad, no me parece a mí que invalide mi análisis y mi argumentación general.

Por último, se puede preguntar que cuál es el valor que hay en la libertad como tal. ¿Es ésta una respuesta a una necesidad básica del hombre, o es solamente algo presupuesto por otras exigencias fundamentales? Y más aún, ¿es esto una cuestión empírica, para la cual son importantes los hechos psi-

<sup>46</sup> En efecto, de esto es de lo que se trata en el penúltimo párrafo de «Dos conceptos de libertad», que ha sido considerado en un sentido amplio como una defensa, sin más ni más, de la libertad «negativa» frente a la «positiva». No era esta mi intención. Este pasaje tan criticado quería ser, en efecto, una defensa, pero una defensa de un pluralismo basado en la percepción de la incompatibilidad que hay entre las pretensiones que tienen fines igualmente últimos, frente a cualquier monismo despiadado que resuelva estos problemas eliminando todos estos fines rivales menos uno. He revisado, por tanto, el texto (véase pp. 253-254) para dejar bien claro que yo no propongo ningún apoyo ciego al concepto de libertad «negativa» como opuesto al de su hermano gemelo de libertad «positiva», ya que esto sería precisamente el tipo de monismo intolerante contra el que iba dirigida toda mi argumentación.

cológicos, antropológicos, sociológicos e históricos? ¿O es una cuestión puramente filosófica, cuya solución se basa en el análisis acertado de nuestros conceptos básicos y para cuya respuesta es suficiente y apropiado que se saquen ejemplos, sean éstos reales o imaginarios, y no las pruebas fácticas que exigen las investigaciones empíricas? «La libertad es la esencia del hombre.» «Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel» (ser libre no es nada, hacerse libre es el mismo cielo)<sup>47</sup>. «Todo hombre tiene derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad»<sup>48</sup>. ¿Expresan estas frases proposiciones que se basan en algún fundamento empírico, o tienen algún otro estatus lógico? ¿Son proposiciones o mandamientos encubiertos, expresiones emotivas, declaraciones de intenciones o compromisos? ¿Qué papel tiene la prueba —histórica, psicológica o sociológica—, si es que tiene alguno, para el establecimiento de la verdad o de la validez en estas cuestiones? ¿Podría darse el caso de que, si las pruebas de los hechos se pusiesen en contra nuestra, tuviésemos que revisar nuestras ideas o retirarlas por completo o, en el mejor de los casos, conceder que estas proposiciones —si es que lo son—, son solamente válidas para determinadas sociedades, épocas o lugares, como pretenden algunos relativistas?<sup>49</sup>. ¿O está demostrada su autoridad por el

<sup>47</sup> Citada sin referencia, en alemán, en el artículo sobre Fichte en *Entsiklopedicheskii slovar* (San Petersburgo, 1890-1907), vol. 36, p. 50, col. 2, y en Xavier Léon, *Fichte et son temps* (París, 1922-1927), vol. I, p. 47; ha sido imposible ubicar la frase en Fichte y posiblemente se le haya atribuido incorrectamente. (Ed.)

<sup>48</sup> Referencia a la Declaración de Independencia de Estados Unidos, que incluye entre los «derechos inalienables» del hombre «la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». (Ed.)

<sup>49</sup> Émile Faguet parafraseó en una ocasión a Joseph de Maistre observando que, cuando Rousseau preguntó por qué los hombres, que nacen libres, estaban encadenados en todas partes, dijo que era como preguntar por qué las ovejas, que nacen carnívoras, rumian hierba en todas partes. Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, primera serie (París, 1899), p. 41 [cf. Maistre: «¿Qué quiere decir [Rousseau]? [...] Esta estúpida declaración, *el hombre nace libre*, es lo opuesto de la verdad», *Oeuvres complètes de J. de Maistre* (Lyón, París, 1884-1887), vol. 2, p. 338].

De forma similar, el radical ruso Alexander Herzen observó que clasificamos a las criaturas en tipos zoológicos, de acuerdo con las características y hábitos que se observan en ellos más frecuentemente. Así, uno de los atributos que definen a los peces es que viven en el agua; por lo tanto, pese a la existencia de peces voladores, no decimos de los peces en general que su naturaleza o esencia —el «verdadero» fin para el que fueron creados— sea volar, puesto que la mayoría de los peces son incapaces de volar y no muestran la menor tendencia en esa dirección. Sin embargo, en el caso de los hombres, y sólo de los hombres, decimos que su naturaleza es buscar la libertad, aunque en la larga vida de nuestra raza muy pocos hombres la hayan buscado realmente, mientras que casi siempre la gran mayoría de ellos han mostrado poco gusto por la libertad, parecen satisfechos siendo gobernados por otros, y buscan ser bien gobernados por aquellos que les proporcionan suficiente comida, refugio y normas para la vida, pero no autogobernarse. ¿Por qué ha de clasificarse solamente al hombre —se preguntaba Herzen— en términos de algo que, como mucho, pequeñas minorías han buscado aquí o allá, y mucho menos han luchado por ello activamente? Esta escéptica reflexión es de un hombre cuya vida estuvo dominada por una sola pasión —la búsqueda de la libertad, personal y política, de su país y de los demás, a lo cual sacrificó su carrera pública y su felicidad personal. A. I. Gertsen, *Sobranie sochinenii v tridsati tomakh* (Moscú, 1954-1966), vol. 6, pp. 94-95.

análisis filosófico que nos convence de que ser indiferente a la libertad no es compatible con ser humano, o por lo menos, con ser completamente humano, entendamos por ser humano bien el término medio de los que pertenecen a nuestra propia cultura, o bien el hombre en general en todo tiempo y en todo lugar? A esto, basta con decir que los que valoraron la libertad por sí misma creyeron que ser libre para elegir, y no para que elijan por uno, es un ingrediente inalienable que forma parte de lo que hace humanos a los seres humanos, y que esto es la razón fundamental de que se exija positivamente, tanto al tener voz en las leyes y actividades de la sociedad en que se vive, cuanto el que se le conceda a uno un ámbito, hecho artificialmente si es necesario, en el que uno sea su propio dueño, un ámbito «negativo» en el que ningún hombre esté obligado a dar cuenta de sus actividades a nadie, en tanto que esto sea compatible con la existencia de la sociedad organizada.

Quisiera añadir una observación final. Nada de lo que digo en el ensayo referente a dos conceptos de libertad sobre las fronteras de la libertad individual (y esto también es válido para la libertad de los grupos y de las asociaciones) debe ser entendido como que la libertad, en cualquiera de sus significados, sea inviolable o suficiente, en un sentido absoluto. No es inviolable porque pueden producirse condiciones anormales en las que, para evitar una alternativa suficientemente terrible, puede que haya que pasar por alto incluso las sagradas fronteras de que habla Constant, como por ejemplo las que son violadas por las leyes retrospectivas, el castigo al inocente, el asesinato judicial, los informes que dan los hijos contra sus padres, o el testimonio de falsos testigos. Mcfarlane<sup>50</sup> dice esto contra mí, y yo creo que con razón. Sin embargo, la excepción confirma la regla: precisamente porque consideramos que tales situaciones son completamente anormales y que tales medidas son detestables, pudiendo ser solamente condonadas en situaciones urgentes que sean tan críticas que lo que haya que elegir haya que hacerlo entre grandes males, reconocemos que en condiciones normales, para la mayoría de los hombres, en la mayoría de las épocas y de los lugares, estas fronteras son sagradas; es decir, que traspasarlas conduce a la inhumanidad. A la inversa, el ámbito mínimo que requieren los hombres, si hay que evitar tal deshumanización, ámbito mínimo que pueden invadir los demás hombres o las instituciones que ellos han creado, no es más que un mínimo; sus fronteras no deben ser ampliadas en contra de las pretensiones suficientemente rigurosas de otros valores, incluyendo los de la misma libertad positiva. Sin embargo, a mí me sigue pareciendo que el concepto adecuado de los grados de libertad individual consiste en la extensión que tenga el ámbito en

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 70, nota 33.

el que sea posible elegir. Este ámbito mínimo puede que sea incompatible con las situaciones que requieren otros ideales sociales, tecnocráticos y otros parecidos; pero esta pretensión es lo que lleva consigo la exigencia de la libertad individual. Lo que menos implica ésta es que los individuos o los grupos cedan en el autogobierno democrático de la sociedad, una vez que se han asegurado y protegido contra los demás sus derechos bonitamente calculados, dejando todo el resto a la actividad de la política. Una expansión indefinida del ámbito en el que los hombres pueden elegir libremente entre varias maneras posibles de obrar, claramente puede no ser compatible con la realización de otros valores. De ahí que, siendo las cosas como son, nos veamos obligados a ajustar pretensiones, llegar a compromisos, establecer prioridades y ponernos a hacer todas esas operaciones prácticas que de hecho siempre ha requerido la vida social e incluso la vida individual.

Si se sostiene que la identificación del valor de la libertad con el valor de un ámbito de decisión libre equivale a una doctrina de la autorrealización positiva que de la negativa, yo no pondré ninguna objeción importante y solamente repetiré que, de hecho, históricamente, la deformación de este significado de la libertad positiva (o autodeterminación) llevada a cabo incluso por un liberal tan bienintencionado como T. H. Green, por un pensador tan original como Hegel, o por un analista de la sociedad tan profundo como Marx, ha oscurecido esta tesis y la ha transformado en su contraria. Kant, que expresó mucho menos equívocamente su postura moral y social, denunció el paternalismo, ya que lo que éste obstruye es precisamente la autodeterminación; aunque sea indispensable para curar ciertos males, para los que se oponen a la tiranía es, en el mejor de los casos, un mal necesario, como lo son todas las grandes acumulaciones de poder como tal. Los que sostienen <sup>51</sup> que estas concentraciones de poder a veces son necesarias para remediar injusticias o para aumentar las libertades insuficientes de los individuos o de los grupos, tienden a ignorar o a minimizar el reverso de la medalla; a saber, que mucho poder (y mucha autoridad) es también, por regla general, una amenaza estable a las libertades fundamentales. Todos los que han protestado contra la tiranía en los tiempos modernos, desde Montesquieu hasta hoy, han luchado con este problema. La doctrina que dice que las acumulaciones de poder no pueden ser nunca demasiado grandes, en el supuesto de que se usen y se controlen racionalmente, ignora la razón fundamental que hay para querer la libertad en primer lugar: que todos los gobiernos paternalistas, por muy benevolentes, cautos, desinteresados y racionales que hayan sido, han tendido en último término a tratar a la mayoría

<sup>51</sup> Por ejemplo, L. J. Macfarlane, *op. cit.*, y la mayoría de los teóricos democráticos.

de los hombres como niños pequeños, que son la mayoría de las veces irresponsables o tontos incurables, o, si no, que maduran tan despacio que no está justificado liberarles en una fecha que se pueda prever con claridad (lo cual, en la práctica, significa nunca). Esta es una política que degrada a los hombres y que creo que no se basa en ningún fundamento racional o científico, sino, por el contrario, en una idea profundamente equivocada de lo que son las necesidades humanas más profundas.

En los ensayos que siguen he intentado examinar algunas de las falacias que se basan en una mala comprensión de ciertas necesidades y finalidades humanas fundamentales; es decir, fundamentales con arreglo a la idea normal que tenemos de lo que es un ser humano, un ser dotado de un núcleo de necesidades y fines, que es común a todos los hombres, que puede que tenga una estructura cambiante, pero cuyos límites están determinados por la necesidad básica de comunicarse con otros seres semejantes. La idea de este núcleo y de estos límites forma parte de la concepción que tenemos de los atributos y funciones fundamentales en cuyos términos pensamos a los hombres y a las sociedades.

Me doy cuenta perfectamente de algunas de las dificultades y puntos oscuros que tiene todavía mi tesis. Pero, estando a punto de escribir otro libro, no podía hacer más que tratar de las críticas que me parecían al mismo tiempo más frecuentes y menos eficaces, basándose como lo hacen en una aplicación demasiado simple de determinados principios científicos o filosóficos a los problemas sociales y políticos. Pero incluso en esto, también me doy cuenta de que hay que hacer mucho más, especialmente en la cuestión del libre albedrío, cuya solución requiere, a mi juicio, un conjunto de nuevos instrumentos conceptuales, y una ruptura con la terminología tradicional, que nadie, que yo sepa, ha sido capaz de proporcionar.

## LAS IDEAS POLÍTICAS EN EL SIGLO XX<sup>1</sup>

El que desee una vida tranquila no debería haber nacido en el siglo XX.

L. TROTSKI<sup>2</sup>.

### I

Los historiadores de las ideas, por muy escrupulosos y minuciosos que consideren necesario ser, no pueden evitar el percibir su materia en relación con algún tipo de modelo. Decir esto no significa necesariamente suscribir alguna forma de dogma hegeliano sobre el papel dominante de las leyes y de los principios metafísicos en la historia —una idea cada vez más influyente en nuestra época—, según la cual hay una sola explicación para el orden y las características de las personas, cosas y acontecimientos. Normalmente, esto consiste en la defensa de alguna categoría o principio fundamental que pretende actuar como una guía infalible tanto para el presente como para el fu-

<sup>1</sup> Este artículo fue escrito en 1949 a solicitud del director [Hamilton Fish Armstrong] de la revista americana *Foreign Affairs* para su edición de mitad de siglo. Hasta cierto punto, su tono se debía a la política del régimen soviético durante los últimos años de Stalin. Afortunadamente, desde entonces se han modificado los peores excesos de esa dictadura; pero me parece que la tendencia general de la que trataba la publicación, si bien no ha ganado en intensidad, si lo ha hecho en extensión: algunos de los nuevos Estados nacionales de Asia y África parecen no mostrar mayor interés por las libertades civiles que los regímenes a los que han sustituido, incluso teniendo en cuenta las exigencias de seguridad y planificación que tienen dichos Estados para su desarrollo o supervivencia [1969].

<sup>2</sup> [No se ha podido encontrar esta referencia.]

turo, una lente mágica reveladora de leyes históricas «internas», inexorables, que lo penetran todo, invisibles al ojo desnudo del mero anotador de acontecimientos, pero que, al comprenderlas, pueden dar al historiador una certeza única, no sólo de lo que ocurrió de hecho, sino de la razón por la que no habría podido ocurrir de otra forma, permitiendo un conocimiento seguro que el mero investigador empírico, con sus colecciones de datos, su estructura insegura de pruebas acumuladas trabajosamente, sus aproximaciones tentativas y el eterno riesgo de error y de revaluación, nunca puede esperar obtener<sup>3</sup>.

La noción de «leyes» de este tipo es condenada, justamente, como una especie de fantasía metafísica; pero la noción opuesta de los hechos desnudos —hechos que no son nada más que hechos, rigurosos, inevitables, no corrompidos por su interpretación o su ordenación en modelos creados por los hombres— es igualmente mitológica. El comprender, contrastar, clasificar y ordenar, el emplear métodos de mayor o menor complejidad, no es un tipo peculiar de pensamiento, es el pensamiento mismo. Acusamos a los historiadores de exageración, distorsión, ignorancia, prejuicios o de alejarse de los hechos no porque seleccionen, comparen y presenten su material en un contexto y un orden que son, al menos en parte y de su propia elección, y que en parte vienen condicionados por las circunstancias de su entorno social y material, su carácter o finalidad; los acusamos de ello solamente cuando el resultado se desvía demasiado, contrasta excesivamente con los cánones aceptados de verificación e interpretación propios de su tiempo, lugar y sociedad. Estos cánones, métodos y categorías son propios de una concepción racional normal de un período y una cultura dados; en el mejor de los casos, una forma muy preparada y agudizada de esta concepción, que conoce a fondo todas las técnicas científicas necesarias, pero que no es en sí misma una de ellas. Todas las críticas dirigidas a un determinado escritor por exceso de prejuicios o de imaginación, por un sentido de la evidencia demasiado débil, o por una percepción demasiado limitada de las conexiones entre los acontecimientos, no están basadas en alguna norma absoluta de verdad, de «factualidad» estricta, ni en una rígida adhesión a un método ideal, fijo y permanente, para descubrir «científicamente» el pasado *wie es eigentlich gewesen* (como ha sido realmente), por oposición a las meras teorías sobre él, porque en último término la noción de crítica «objetiva» no tiene significado en este sentido intemporal. Más bien se basan en los conceptos más refinados de exactitud, objetividad y escrupulosa «fidelidad a los

<sup>3</sup> Por supuesto, no atribuyo esta visión a Hegel o a Marx, cuyas doctrinas son más complejas y mucho más plausibles, sino solamente a los *terribles simplificateurs* que hay entre sus seguidores.



hechos», que pueden obtener del tema en cuestión en una sociedad y un período dados.

Cuando la gran revolución romántica de la forma de escribir la historia transfirió el énfasis de los logros individuales al desarrollo e influencia de las instituciones concebidas en términos mucho menos personales, el nivel de «fidelidad a los hechos» no se alteró automáticamente. El nuevo tipo de historia, el relato del desarrollo, por ejemplo, del derecho público y privado, del gobierno, de la literatura o de las costumbres sociales durante un período de tiempo dado, no era necesariamente más o menos exacto u «objetivo» que los anteriores relatos de la obra o el destino de Alcibíades, Marco Aurelio, Calvino o Luis XIV. Tucídides, Tácito o Voltaire no eran subjetivos, vagos o imaginativos en ningún sentido en que Ranke, Savigny o Michelet no lo fueran también. Simplemente, la nueva historia se escribía desde lo que actualmente llamamos un «ángulo» distinto. El tipo de hechos que la nueva historia se proponía registrar eran distintos, el énfasis era distinto, se había producido un desplazamiento del interés en las cuestiones planteadas y, como consecuencia, en los métodos usados. Los conceptos y la terminología reflejan una visión distinta de lo que constituye la evidencia y por lo tanto, en último término, de lo que son los «hechos». Cuando los historiadores «científicos» criticaban los «romances» de los cronistas, al menos parte del reproche implícito se basaba en las discrepancias que presentaba el trabajo de los antiguos escritores con los descubrimientos de las ciencias, de un período posterior, más admiradas y en las que más se confiaba; y a su vez éstos se debían al cambio en las concepciones imperantes sobre las leyes del desarrollo humano: al cambio en los modelos de acuerdo con los cuales se percibía el pasado, esos modelos psicológicos, biológicos, mecánicos, teológicos o artísticos que se reflejaban en los campos de investigación, en las nuevas cuestiones planteadas y en las nuevas técnicas empleadas para responder a preguntas que se consideraban más interesantes o importantes que las que habían quedado anticuadas.

La historia de estos cambios de «modelos» es, en gran medida, la historia del pensamiento humano. Los métodos «orgánico» o marxista de investigación histórica ciertamente debían parte de su difusión al prestigio de las técnicas artísticas particulares o de las ciencias naturales particulares sobre cuyo modelo estaban contruidos supuesta o realmente; el mayor interés por la biología o la música, por ejemplo, de donde provenían muchas metáforas y analogías básicas, está estrechamente relacionado con la historia que se escribía en el siglo XIX, como el nuevo interés por la física y las matemáticas lo está con la filosofía y la historia del siglo XVIII; y los métodos de disminuir la importancia de los hechos y el talante irónico de los historiadores que escri-

bieron después de la guerra de 1914-1918 estaban claramente influidos por las nuevas técnicas sociológicas y psicológicas que habían obtenido reconocimiento público en ese período, y se aceptaban en los términos de éstas. El relativo predominio de, por ejemplo, conceptos y presupuestos políticos, económicos y sociales en un trabajo histórico admirado en su momento arroja más luz sobre las características generales de su época, y por esta razón es un índice más fiable de las normas adoptadas, las cuestiones planteadas, los papeles respectivos de los «hechos» y la «interpretación» y, de hecho, de toda la concepción social y política de una época, que la supuesta distancia del trabajo en cuestión con respecto a algún ideal inalterable, fijo e imaginario de verdad absoluta, metafísica o científica, empírica o *a priori*. Es en función de esos cambios en las formas de tratar el pasado (y el presente o el futuro), de expresiones y reclamos, y de las dudas, esperanzas, temores y exhortaciones que éstos expresaban, como puede juzgarse mejor el desarrollo de las ideas políticas y del aparato conceptual de una sociedad y de sus representantes más dotados y que mejor los expresan. Sin duda, los conceptos que emplean las personas al pensar y al hablar pueden ser síntomas y efectos de otros procesos sociales, psicológicos o físicos, cuyo descubrimiento es tarea de alguna ciencia empírica. Pero esto no les resta importancia e interés fundamental para aquellos que desean saber lo que constituye la experiencia consciente de los hombres más característicos de una época o sociedad, cualesquiera que fueran sus causas y su destino. Y nosotros estamos, desde luego, por razones obvias de perspectiva, en mejor situación para determinar esto en el caso de sociedades pasadas que para la nuestra. El enfoque histórico es inevitable: el mismo sentido de contraste y diferencia con que el pasado nos afecta, nos proporciona el único trasfondo apropiado en el que las características peculiares de nuestra experiencia destacan con suficiente relieve para que las podamos discernir y describir adecuadamente.

El estudioso de las ideas políticas de mediados del XIX, por ejemplo, debe estar realmente ciego si no advierte en algún momento las profundas diferencias en las ideas y la terminología, en la visión general de las cosas —las formas en que se concibe la relación recíproca de los elementos de la experiencia— que separan a esa época no muy distante de la nuestra. No entiende ni esa época ni la suya si no percibe el contraste entre lo que era común a Comte y a Mill, Mazzini y Michelet, Herzen y Marx, por un lado, y a Weber, William James, Tawney, Beard, Lytton Strachey y Namier por otro; la continuidad de la tradición intelectual europea sin la cual no sería posible ninguna comprensión histórica es, considerándola más de cerca, una sucesión de discontinuidades y diferencias específicas. Por eso, en las siguientes observaciones se ignoran deliberadamente las similitudes en favor de las di-

ferencias específicas de concepción política que caracterizan a nuestra época y, en gran medida, sólo a la nuestra.

## II

Los dos grandes movimientos políticos de liberación del siglo XIX fueron, como nos dicen todos los libros de historia, el individualismo humanitario y el nacionalismo romántico. Independientemente de sus diferencias —y éstas eran tan notoriamente profundas como para conducir a una clara divergencia y un choque definitivo de estos dos ideales— tenían algo en común: creían que los problemas de los individuos y de las sociedades podrían resolverse si las fuerzas de la inteligencia y la virtud prevalecían sobre la ignorancia y la maldad. Pensaban —al contrario que los pesimistas y los fatalistas, tanto religiosos como seculares, cuyas voces, aunque ciertamente se habían dejado oír mucho antes, sólo empezaron a sonar realmente altas hacia finales de siglo— que todos los seres humanos podrían resolver todas las cuestiones, si se entendían claramente, con los recursos intelectuales y morales a su alcance. Sin duda, las distintas escuelas de pensamiento daban respuestas distintas a los problemas: el utilitarismo decía una cosa, y los románticos neofeudales —demócratas conservadores, socialistas cristianos, pangermanistas, eslavófilos— otra. Los liberales creían en el poder ilimitado de la educación y de una moralidad racional para vencer la miseria y la desigualdad económicas. Por el contrario, los socialistas creían que sin cambios radicales en la distribución y en el control de los recursos económicos, ningún compromiso intelectual o emocional por parte de los individuos sería suficiente; o incluso podría llegar a existir. Los conservadores y los socialistas creían en el poder e influencia de las instituciones y las consideraban una salvaguardia necesaria contra el caos, la injusticia y la crueldad causadas por el individualismo incontrolado; los anarquistas, los radicales y los liberales veían las instituciones como tales con recelo, porque obstruían la realización de esa sociedad libre (y, en opinión de muchos pensadores, racional) que la voluntad del hombre podría concebir y construir si no fuera por el residuo no liquidado de antiguos abusos (o la irracionalidad) en los que tanto se apoyaban los dirigentes de la sociedad —ya fueran personas o maquinarias administrativas— y de los cuales eran expresiones típicas muchos de ellos.

Hubo innumerables discusiones sobre el grado de obligación del individuo respecto a la sociedad, y viceversa. Apenas es necesario repetir estas cuestiones conocidas, que todavía hoy son el tema de discusión principal en las instituciones académicas más conservadoras del mundo occidental, para

darse cuenta de que por muy grandes que fueran los desacuerdos sobre las respuestas adecuadas, los problemas eran comunes a los liberales y a los conservadores. Por supuesto, incluso entonces había irracionalistas aislados como Stirner, Kierkegaard o en algunas ocasiones Carlyle; pero, en general, todos los participantes en las grandes controversias, incluso los calvinistas y los católicos más papistas, aceptaban la noción de que el hombre se parecía en distintos grados a uno de estos dos tipos idealizados. O es una criatura libre y naturalmente buena, pero limitada y frustrada <sup>4</sup> por instituciones siniestras, corruptas u obsoletas, disfrazadas de salvadoras, protectoras y depositarias de tradiciones sagradas, o es un ser limitado, nunca completamente libre, nunca enteramente bueno y, por lo tanto, incapaz de salvarse sin ayuda; y por esto debe buscar la salvación dentro de las grandes estructuras: Estados, Iglesias, asociaciones. Porque sólo esos grandes edificios promueven la solidaridad, la seguridad y la fuerza suficientes para resistir a las alegrías superficiales y a las libertades peligrosas y, en último término, autodestructivas; libertades que van vendiendo esos individualistas autoengañados o sin conciencia que, en nombre de algún dogma intelectual frío, o de algún noble entusiasmo por un ideal sin relación con las vidas humanas, ignoran o destruyen la rica textura de la vida social, llena de tesoros del pasado; dirigentes ciegos de hombres ciegos a quienes roban sus recursos más valiosos, exponiéndolos otra vez a los peligros de una vida «solitaria, brutal, desagradable y breve» <sup>5</sup>. Pero al menos había una premisa común a todos ellos: la creencia de que los problemas eran reales, que eran necesarios hombres de preparación e inteligencia excepcionales para formularlos correctamente, hombres con una comprensión excepcional de los hechos, fuerza de voluntad y capacidad para pensar de forma eficaz a fin de encontrar y aplicar las soluciones correctas.

Estas dos grandes corrientes terminaron en formas exageradas y ciertamente distorsionadas, como el comunismo y el fascismo: la primera, como el heredero traidor del internacionalismo liberal del siglo anterior; la segunda, como la culminación y bancarrota del patriotismo místico que animaba a todos los movimientos nacionales de la época. Todos los movimientos tienen orígenes, precursores, comienzos imperceptibles: tampoco parece que el siglo XX esté separado del XIX por una explosión tan universal como la Revolución francesa, incluso en nuestros días el hito histórico más importante. Pero es una falacia considerar que el fascismo y el comunismo son principal-

<sup>4</sup> Según algunos, por razones o causas inevitables (histórica o metafísicamente) que, en cualquier caso, tarde o temprano perderán su fuerza.

<sup>5</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), parte I, capítulo 13.

mente manifestaciones, aunque más irreconciliables y violentas, de una crisis anterior, la culminación de una lucha que se podía discernir desde mucho antes. Las diferencias entre los movimientos políticos del siglo XX y los del XIX son muy claras, y surgen de factores cuya fuerza no se percibió completamente hasta bien avanzado nuestro siglo. Pues hay una barrera que divide lo que es inconfundiblemente pasado de lo que pertenece más característicamente a nuestros días. La familiaridad de esa barrera no debe impedirnos ver su relativa novedad. Uno de los elementos de la nueva concepción es la noción de influencias inconscientes e irracionales que son más importantes que las fuerzas de la razón, otra es la noción de que no existen respuestas a los problemas en soluciones racionales, sino en la eliminación de los problemas mismos por medios distintos del pensamiento y el argumento. La acción recíproca de la antigua tradición —que consideraba a la historia como el campo de batalla entre las fuerzas, fácilmente identificables, de la luz y la oscuridad, la razón y el oscurantismo, el progreso y la reacción; o, alternativamente, entre el espiritualismo y el empirismo, la intuición y el método científico, el institucionalismo y el individualismo—, el conflicto entre este orden y, por otra parte, los nuevos factores que se oponen violentamente a la psicología humanista de la civilización burguesa es, en gran medida, la historia de las ideas políticas de nuestra época.

### III

Y, sin embargo, a un observador superficial de la política y del pensamiento del siglo XX podría parecerle, en principio, que todas las ideas y movimientos típicos de nuestra época se entienden mejor con el desarrollo natural de tendencias que ya se percibían claramente en el siglo XIX. En el caso del desarrollo de las instituciones internacionales, por ejemplo, esto parece obvio. Qué son el Tribunal de La Haya, la antigua Sociedad de Naciones y su moderno sucesor, las numerosas agencias y convenciones internacionales de la preguerra y la posguerra, con fines políticos, económicos, sociales y humanitarios; qué son sino los descendientes directos de ese internacionalismo liberal —«El Parlamento del Hombre»<sup>6</sup> de Tennyson— que constituía el objeto central del pensamiento y de la actividad progresista del siglo XIX, y también de gran parte del siglo anterior. El lenguaje de los grandes fundadores del liberalismo europeo —Condorcet, por ejemplo, o Helvetius— no es distinto, ni en su forma ni en su contenido, de los momentos más característicos de

<sup>6</sup> «Loksley Hall» (1842), línea 128.

los discursos de Woodrow Wilson o de Thomas Masaryk. El liberalismo europeo parece ser un movimiento coherente singular, poco modificado durante casi tres siglos, fundado sobre las bases intelectuales relativamente simples que habían sentado Locke, Grotius, o incluso Spinoza; remontándose hasta Erasmo y Montaigne, el Renacimiento italiano, Séneca y los filósofos griegos. En este movimiento hay, en principio, una respuesta racional a cada cuestión. El hombre es, al menos en principio, en todas partes y en todas las circunstancias capaz, si lo desea, de descubrir y aplicar soluciones racionales a sus problemas. Y como estas soluciones son racionales, no pueden entrar en conflicto unas con otras y formarán finalmente un sistema armonioso en el que prevalecerá la verdad, en el que la libertad, la felicidad y la oportunidad ilimitada para el desarrollo humano sin trabas estarán al alcance de todos.

La conciencia de la historia que se desarrolló en el siglo XIX modificó el diseño, simple y riguroso, de la teoría clásica tal y como se concebía en el siglo XVIII. Se empezó a ver que el progreso humano estaba condicionado por factores de mayor complejidad de lo que se había pensado en la primavera del individualismo liberal: la educación, la propaganda racionalista, incluso la legislación, quizá no fueran suficientes siempre y en todo lugar. Se empezó a admitir que factores como las influencias particulares y especiales que formaron históricamente las diversas sociedades —algunos debidos a las condiciones físicas, otros a las fuerzas socioeconómicas o a aspectos emocionales más evasivos, y lo que se clasificaba vagamente como «factores culturales»— tenían más importancia de la que se les otorgaba en los sistemas excesivamente simples de Condorcet o de Bentham. La educación y todas las formas de acción social, se pensaba ahora, debían adaptarse para tener en cuenta las necesidades históricas que han hecho a los hombres y a sus instituciones menos fácilmente moldeables de acuerdo con el modelo requerido de lo que se había supuesto con demasiado optimismo en épocas anteriores y más ingenuas.

Sin embargo, el programa original en sus diversas formas continuó ejerciendo una atracción casi universal. Esto es tan aplicable a la derecha como a la izquierda. Los pensadores conservadores, excepto los que sólo estaban preocupados por obstaculizar la acción de los liberales y sus aliados, creían y actuaban con el convencimiento de que siempre que no se empleara una violencia excesiva para retrasar ciertos procesos del desarrollo «natural» podrían estar de acuerdo con todo; debe impedirse que el más rápido desplace al más lento y, de esta forma, todos llegarán al final. Esta era la doctrina predicada por Bonald a principios de siglo y expresaba el optimismo incluso de los que estaban más firmemente convencidos del pecado original. Siempre

que las diferencias tradicionales de concepción y estructura social estuvieran protegidas de lo que a los conservadores les gustaba describir como los procesos de nivelación «no imaginativos», «artificiales» y «mecánicos» favorecidos por los liberales; siempre que se impidiera que la infinidad de distinciones «intangibles», «históricas», «naturales» o «providenciales» (que para ellos constituía la esencia de las formas de vida productivas), se transformara en un conjunto uniforme de unidades homogéneas moviéndose al ritmo dictado por alguna autoridad «ajena» o «externa» que despreciara los derechos y hábitos obligatorios o tradicionales; siempre que se instituyeran las salvaguardas adecuadas para que no se avasallara demasiado el pasado sagrado; con estas garantías admitían que las reformas y los cambios eran factibles, e incluso deseables. Dadas esas salvaguardas, los conservadores, no menos que los liberales, estaban dispuestos a considerar la dirección consciente de los asuntos humanos por expertos cualificados, con un grado considerable de aprobación; y no meramente por expertos, sino por un creciente número de individuos y grupos que procedían y representaban a sectores cada vez más amplios de una sociedad que se iba haciendo progresivamente más culta.

Este es un estado de ánimo y una actitud común a un sector de opinión de finales del siglo XIX en Europa —y no únicamente en la parte occidental, sino también en Europa oriental— más amplio de lo que los historiadores, influidos por las luchas de períodos anteriores o posteriores, han admitido. Uno de los resultados de ello —en tanto que era un proceso causal, y no meramente un síntoma del proceso— fue el amplio desarrollo de la representación política en Occidente, por la que todas las clases de la población empezaron a obtener poder en el siglo XX, antes o después, en un país o en otro. En el siglo XIX había múltiples grupos sin representación comprometidos en la lucha por la existencia, el derecho a expresarse y, posteriormente, por el control. Entre sus representantes había héroes y mártires, y hombres de capacidad moral y artística producidos por una lucha auténtica como ésta. El siglo XX, al satisfacer gran parte de las necesidades sociales y políticas del período victoriano, presenció un importante avance en la situación material de la mayoría de los pueblos de Europa occidental, debido, en gran parte, a la enérgica legislación social que transformó el orden social.

Pero uno de los resultados menos previsibles de esta tendencia (aunque pensadores aislados como Tocqueville, Burckhardt, Herzen y, por supuesto, Nietzsche tenían más que una sospecha de esto) fue el descenso del valor de la pasión, de la fuerza moral y de la rebelión artística y romántica que había caracterizado a las primeras luchas de los grupos sociales descontentos durante su período heroico, cuando, aunque eran profundamente divergentes, luchaban unidos contra tiranos, curas y filisteos militantes. Cualesquiera

que sean las injusticias y miserias de nuestra época —y claramente no son menos que las del pasado inmediato—, es menos probable que se expresen en monumentos de noble elocuencia, porque este tipo de inspiración parece surgir solamente de la opresión o la supresión de clases enteras de la sociedad<sup>7</sup>. Como señaló Marx con gran agudeza, llega un breve momento en el que los líderes de los grupos oprimidos que expresan mejor sus intereses y que están más desarrollados social y económicamente son elevados por el estado de ánimo general y, por un momento, no hablan únicamente por su propia clase o medio, sino en nombre de todos los oprimidos; por un breve instante, su discurso es universal.

Pero una situación en la que todos o casi todos los grandes sectores de la sociedad han logrado la posesión formal de poder, o están a punto de hacerlo en alguna medida, es desfavorable a esa elocuencia verdaderamente desinteresada; desinteresada en parte, al menos, porque la realización está lejana, porque los principios resplandecen más claramente en la oscuridad y el vacío, porque la visión interior todavía está libre de las confusiones y oscuridades, de los compromisos y límites borrosos del mundo exterior que imponen inevitablemente los comienzos de la acción práctica. Ningún conjunto de hombres que haya probado el poder o vaya a hacerlo a corto plazo puede evitar un cierto cinismo que, como una reacción química, se genera por el contacto del ideal puro, nutrido en la soledad, y su realización de alguna forma impredecible, que rara vez cumple las esperanzas o los temores de épocas anteriores. Por esto, tenemos que hacer un extraordinario esfuerzo de imaginación para suprimir el contexto de los últimos años, para retroceder a un período en el que las opiniones y los movimientos que ya hace tiempo que han triunfado y perdido su hechizo todavía podían despertar tantos sentimientos idealistas y vehementes: cuando, por ejemplo, no se creía que el nacionalismo fuera un principio incompatible con un internacionalismo creciente, o las libertades civiles con una organización racional de la sociedad; cuando algunos conservadores creían que esto era posible tanto como sus rivales, y lo que separaba a los moderados de las dos partes sólo era el argumento de que no debía permitirse que la razón aumentara el ritmo de progreso más allá de los límites impuestos por la «historia», y la respuesta de que *la raison a toujours raison*, que las memorias y las sombras eran menos importantes que la percepción directa del mundo real a la luz del día. Una

<sup>7</sup> Quizá aquí radica el valor tan diferente del tono y el contenido de la protesta social de nuestra época en Occidente, independientemente de su legitimidad, comparado con el de los críticos asiáticos o africanos, que hablan en nombre de sociedades donde todavía hay grandes sectores de la población oprimidos o hundidos.



época en la que los liberales, a su vez, empezaron a sentir el impacto del historicismo y a admitir la necesidad de un cierto grado de regulación, e incluso de control, de la vida social, quizá por el mismo Estado al que odiaban, aunque sólo fuera para mitigar la inhumanidad de la empresa privada sin freno, para proteger las libertades de los débiles, para salvaguardar esos derechos humanos básicos sin los cuales no podría haber ni felicidad, ni justicia, ni libertad para perseguir aquello que hacía que la vida mereciera ser vivida.

Los fundamentos filosóficos de esas creencias liberales de mediados del siglo XIX eran algo oscuros. Los derechos descritos como «naturales» o «inherentes», normas absolutas de verdad y justicia, no eran compatibles con el empirismo y el utilitarismo tentativos; pero los liberales creían en ambos. Tampoco la fe en la democracia era estrictamente coherente con la creencia en los derechos inviolables de las minorías o de los individuos disidentes. Pero mientras la oposición de derechos estuviera en contra de esos principios, las contradicciones, en general, podían permanecer acalladas, o ser el tema de pacíficas discusiones académicas, no exacerbadas por la necesidad urgente de la aplicación práctica inmediata. Ciertamente, el mismo reconocimiento de incoherencias en la doctrina o en su realización práctica ampliaban el papel de la crítica racional, por medio de la cual todos los problemas podrían solucionarse finalmente. Por su parte, los socialistas tenían en común con los conservadores el creer en la existencia de leyes históricas inexorables y, como ellos, acusaban a los liberales de legislar de forma «antihistórica», basándose en abstracciones intemporales —una actividad por la cual la historia no dejaría de tomarse la debida venganza—. Pero también se parecían a los liberales en que creían en el valor supremo del análisis racional, en una práctica política basada en consideraciones teóricas deducidas de premisas «científicas», y con ellos acusaban a los conservadores de interpretar «los hechos» equivocadamente para justificar el *status quo* miserable, y de disculpar la miseria y la injusticia; desde luego, no como los liberales, que ignoraban la historia, sino interpretándola de forma errónea, consciente o inconscientemente calculada para preservar su propio poder sobre una base moral falsa. Pero aunque algunos eran verdaderamente revolucionarios y representaban un fenómeno nuevo en el mundo occidental, la mayoría compartían con los partidos a los que atacaban el presupuesto común de que se debía hablar y atraer a los hombres en los términos de necesidades, intereses e ideales de los que eran conscientes o podrían llegar a serlo.

Los conservadores, los liberales, los radicales y los socialistas diferían en su interpretación del cambio histórico. No estaban de acuerdo sobre cuáles eran las necesidades, los intereses y los ideales más profundos de los seres

humanos, a quiénes les afectaban, con qué profundidad, en qué ámbitos y por cuanto tiempo, sobre el método para descubrirlos o sobre su validez en cada situación. Diferían respecto a los hechos, los fines y los medios, y por eso les parecía que no estaban de acuerdo en casi nada. Pero lo que tenían en común —demasiado obvio para que ellos mismos fueran completamente conscientes de ello— era que creían que su época estaba llena de problemas sociales y políticos que sólo podrían resolverse aplicando conscientemente verdades sobre las cuales todos los hombres dotados de una capacidad mental adecuada podrían estar de acuerdo. Ciertamente los marxistas cuestionaron esta teoría, pero no en la práctica: incluso ellos no atacaron seriamente la tesis de que cuando los fines aún no se habían alcanzado y la opción de los medios era limitada, la forma adecuada de empezar a adaptar los medios a los fines era usando toda su habilidad, energía y comprensión moral e intelectual. Mientras algunos consideraban que estos problemas eran similares a los de las ciencias naturales, otros a los de la ética o la religión, y otros suponían que eran completamente sui géneris y requerían soluciones únicas, todos estaban de acuerdo —parece demasiado obvio para que sea necesario decirlo— en que los problemas mismos eran verdaderos, urgentes e inteligibles en términos más o menos parecidos para todos los hombres clarividentes en que todas las respuestas tenían derecho a ser oídas, y en que nada se ganaba ignorándolos o suponiendo que dichos problemas no existían.

Este conjunto de presupuestos comunes —que forman parte del significado de la palabra «ilustración»— eran, desde luego, profundamente racionalistas. Fueron negados implícitamente por todo el movimiento romántico, y explícitamente por pensadores aislados: Carlyle, Dostoievski, Baudelaire, Schopenhauer o Nietzsche. Y había profetas más oscuros —Büchner, Kierkegaard o Leontiev— que protestaron contra la ortodoxia dominante con una profundidad y una originalidad que sólo han sido evidentes en nuestra época. No es que estos pensadores representen un movimiento, o incluso una «tendencia» fácilmente identificable, pero muestran afinidad en una cuestión. Negaban la importancia de la acción política basada en consideraciones racionales, y por esto eran justamente aborrecidos por los defensores de un conservadurismo respetable. Decían, o querían decir, que cualquier forma de racionalismo era una falacia derivada de un análisis falso del carácter humano, pues los orígenes de la acción humana están en regiones desconocidas para los pensadores desapasionados, cuyas opiniones disfrutaban de prestigio entre el público serio. Pero sus voces eran pocas y discordantes, y sus opiniones excéntricas se atribuían a aberraciones psicológicas. A los liberales, por mucho que admirasen su genio artístico, les indignaba lo que consideraban una visión pervertida de la humanidad, y la igno-

raron o la rechazaron violentamente. Los conservadores los consideraban aliados contra el exagerado racionalismo y el irritante optimismo de liberales y socialistas; pero los trataban nerviosamente como a extraños visionarios, un poco desequilibrados, a los que no se debía imitar y convenía mantener a distancia. Los socialistas los veían como a tantos reaccionarios confundidos, que apenas merecían sus ataques. Las principales corrientes, tanto de la derecha como de la izquierda, fluían rodeando o pasando sobre esas rocas aisladas e inamovibles, con su absurda apariencia de intentar detener o dividir la corriente principal. ¿Qué eran, después de todo, sino supervivientes de una época más oscura o inadaptados interesantes, víctimas tristes y a veces fascinantes del avance de la historia, dignos de comprensión; hombres de talento, o incluso genio, nacidos fuera de su época, poetas dotados, artistas extraordinarios, pero, desde luego, no pensadores dignos de atención minuciosa por parte de los estudiosos serios de la vida social y política?

Había (es necesario decirlo otra vez) un elemento algo siniestro, vagamente discernible desde el principio, en el marxismo —en general, un sistema muy racionalista— que parecía hostil a toda esta concepción, que negaba la primacía de la razón del individuo tanto en la elección de los fines como en el gobierno efectivo. Pero la veneración de las ciencias naturales como el único modelo correcto para la teoría y la acción política, que el marxismo compartía con sus antagonistas liberales, no propiciaba una percepción más clara de toda su naturaleza; así este aspecto permaneció en gran parte sin reconocer hasta que Sorel lo enunció y lo combinó con el antirracionalismo de Bergson, que influyó mucho en su pensamiento; y hasta que Lenin, que provenía de una tradición distinta con su genio para la organización, reconoció, en parte instintivamente, su comprensión superior de los impulsos irracionales de la conducta humana y la llevó a la práctica. Pero Lenin no era completamente consciente, y tampoco lo han sido sus seguidores hasta hoy, de hasta qué punto influía en sus acciones este elemento esencialmente romántico del marxismo. O si lo eran, no lo admitieron ni lo admiten. Ésta era la situación al empezar el siglo XX.

#### IV

Las fronteras cronológicas rara vez son hitos en la historia de las ideas, y la corriente del siglo anterior, aparentemente irresistible, parecía fluir pacíficamente en el nuevo. Al poco tiempo el cuadro empezaría a cambiar. El liberalismo humanitario encontró cada vez más obstáculos a su celo reformador

por parte de la oposición consciente o inconsciente de los gobiernos y de otros centros de poder social, así como la resistencia pasiva de las instituciones y costumbres establecidas. Sus militantes se vieron obligados a emplear medios cada vez más radicales para organizar a las clases de la población por las que luchaban, y este movimiento se convirtió en algo suficientemente poderoso para actuar eficazmente contra el antiguo sistema.

La historia de la transformación de las tácticas gradualistas y fabianas en las formaciones militantes del comunismo y la autogestión, así como las más moderadas de la socialdemocracia y el sindicalismo, es una historia no tanto de principios como de su acción recíproca con nuevos hechos materiales. En cierto sentido, el comunismo es humanitarismo doctrinario llevado a su extremo en la búsqueda de métodos ofensivos y defensivos. A primera vista, ningún movimiento parece más distinto del reformismo liberal que el marxismo; sin embargo, las doctrinas centrales —la perfectibilidad humana, la posibilidad de crear una sociedad armoniosa por medios naturales, la creencia en la compatibilidad (realmente en la inseparabilidad) de libertad e igualdad— son comunes a ambos. La transformación histórica puede ocurrir de forma gradual o en saltos revolucionarios repentinos, pero debe actuar de acuerdo con un modelo inteligible y conectado lógicamente, y el abandonarlo siempre es imprudente y utópico. Nadie dudaba de que el liberalismo y el socialismo se oponían de manera irreconciliable, tanto en los fines como en los métodos; pero en sus extremos uno y otro se confundían<sup>8</sup>. El marxismo es una doctrina que por mucha importancia que dé a la naturaleza condicionada de la acción y el pensamiento, sin embargo, en teoría intenta apelar a la razón, al menos entre la clase destinada a triunfar por la historia, el proletariado. Según la concepción comunista, sólo el proletariado puede afrontar el futuro sin vacilar, porque no necesita falsear los hechos por temor a lo que el futuro pueda traer. Y, como corolario, esto también es aplicable a aquellos intelectuales que se hayan liberado de los prejuicios y racionalizaciones —las «distorsiones ideológicas» de su clase económica— y se hayan alineado con el bando vencedor en la lucha social. A ellos, ya que son completamente racionales, se les pueden otorgar los privilegios de la democracia y del libre uso de todas sus facultades intelectuales. Son para los marxistas lo que los *philosophes* ilustrados eran para los enciclopedistas: su tarea es liberar a los hombres de la «falsa conciencia» y ayudar a poner en práctica los medios que transformarán según su propia imagen

<sup>8</sup> La historia y la lógica de la transformación del liberalismo del siglo XIX en el socialismo del XX es un tema complejo y fascinante de cardinal importancia; pero que no podemos tocar, por razones de tiempo y pertinencia, en este breve ensayo.

liberada y racional a todos aquellos que sean históricamente capaces de ello.

Pero en 1903 ocurrió un acontecimiento que marcó la culminación de un proceso que ha cambiado el curso de la historia del mundo. En la conferencia del partido socialdemócrata ruso de aquel año, que empezó en Bruselas y terminó en Londres, durante la discusión de lo que parecía ser una cuestión puramente técnica —hasta qué punto debía estar controlada la actuación del partido por la centralización y la disciplina jerárquica—, un delegado llamado Mandelberg que había adoptado el *nom de guerre* de Posadovski preguntó si el énfasis que habían puesto los socialistas «duros» (Lenin y sus amigos) en la necesidad de que el núcleo revolucionario del partido tuviera una autoridad absoluta no resultaría incompatible con aquellas libertades fundamentales en cuyo logro estaba oficialmente empeñado el socialismo, no menos que el liberalismo. Preguntó si no se infringirían, o incluso violarían, las libertades civiles mínimas, básicas —«la inviolabilidad de la persona»— si los líderes del partido así lo decidían<sup>9</sup>. Le respondió Plejánov, uno de los fundadores del marxismo ruso y su figura más venerada, un erudito cultivado, puntilloso, con sensibilidad moral y de ideas abiertas, que había vivido en Europa occidental durante veinte años y que era muy respetado por los líderes del socialismo occidental y representaba el símbolo del pensamiento «científico» civilizado entre los revolucionarios rusos. Plejánov, hablando solemnemente y con un espléndido desprecio por la gramática,

<sup>9</sup> Según el acta oficial del Congreso (debo esta información al experto conocimiento de Chimen Abramsky), Posadovski dijo:

Las declaraciones que se han hecho aquí a favor y en contra de las enmiendas no me parecen meras diferencias de detalle, sino que representan un serio desacuerdo. No hay duda de que no estamos de acuerdo en la cuestión fundamental: *¿Debemos subordinar nuestra política futura a este o aquel principio o principios democráticos fundamentales, reconociéndolos como valores absolutos, o deben subordinarse todos los principios democráticos exclusivamente a los objetivos de nuestro partido?* Estoy decididamente a favor de lo último. No hay absolutamente ningún principio democrático que no debamos subordinar a los objetivos de nuestro partido. (Gritos de «¿Y la santidad de la persona?») ¡Sí, ése también! Como partido revolucionario que lucha por su meta final —*la revolución social*— debemos guiarnos exclusivamente por consideraciones de qué nos ayudará a alcanzar esta meta más rápidamente. Debemos considerar los principios democráticos sólo desde el punto de vista de los *objetivos* de nuestro partido; si esta o aquella exigencia no nos conviene, no la permitiremos.

Por lo tanto, me opongo a las enmiendas que se han presentado porque un día pueden tener el efecto de limitar nuestra libertad de acción.

Plejánov meramente abundó en esta declaración inequívoca, la primera de su tipo por lo que yo sé en la historia de la democracia europea. [El texto de Posadovski aparece en la p. 169 de *Izveshchenie o vtorom ocherednom s'ezde Rossiiskoi Sotsial'demokraticheskoi Rabochei Partii* (Ginebra, 1903) y en la p. 181 de *Protokoli s'ezdov i konferentsii Vsesoyuznoi Kommunisticheskoi Partii (B): vtoroi s'ezd RSDRP, iyul'-avgust 1903 g.*, ed. S. I. Gusev y P. N. Lepeshinski (Moscú, 1932) y *Vtori s'ezd RSDRP, iyul'-avgust 1903 goda: protokoly* (Moscú, 1959).]

pronunció las palabras: *Salus revolutiae suprema lex*<sup>10</sup>. Ciertamente, si la revolución lo exigía, todo —la democracia, la libertad, los derechos del individuo— debería sacrificarse. Si la asamblea democrática elegido por el pueblo ruso después de la revolución resultaba favorable a las tácticas marxistas, se mantendría como un Parlamento Largo; si no era así, se disolvería tan rápidamente como fuera posible. Una revolución marxista no podía ser llevada a cabo por hombres obsesionados por un respeto escrupuloso a los principios de los liberales burgueses. Sin duda, la clase trabajadora victoriosa llevaría a la práctica, en último término, lo que fuese valioso de esos principios, así como todo lo bueno y lo deseable; pero la preocupación por tales ideales durante el período revolucionario demostraba falta de seriedad.

Plejánov, que se había educado en una tradición humanista y liberal, abandonaría posteriormente esta posición. La mezcla de fe utópica y brutal desinterés por la moralidad civilizada resultaron finalmente demasiado repulsivos para un hombre que había pasado la mayor parte de su vida, civilizada y productiva, entre los trabajadores occidentales y sus dirigentes. Como la gran mayoría de los socialdemócratas, como los mismos Marx y Engels, era demasiado europeo para intentar llevar a cabo una política que, en palabras de Shigalev en *Los poseídos* de Dostoievski, «partiendo de una libertad ilimitada [termina] en un despotismo ilimitado»<sup>11</sup>. Pero Lenin (como el propio Posadovski) aceptó las premisas y cuando éstas condujeron lógicamente a conclusiones repugnantes para la mayoría de sus compañeros, también las aceptó con facilidad y sin escrúpulos aparentes. Sus presupuestos quizá eran todavía, en cierto sentido, los de los racionalistas optimistas de los siglos XVIII y XIX: la coerción, la violencia, las ejecuciones, la supresión total de las diferencias individuales, el gobierno de una minoría reducida, que virtualmente se nombraba a sí misma, eran necesarios sólo provisionalmente, sólo mientras hubiera un poderoso enemigo al que destruir. Únicamente eran necesarios para que la mayoría de la humanidad, después de que se hubiera liberado de la explotación de los inocentes por los granujas, y de los granujas débiles por los más poderosos, pudiera desarrollarse sin los obstáculos de la ignorancia, la inactividad o el vicio, libre al fin de hacer realidad las potencialidades infinitamente ricas de la naturaleza humana. Este sueño puede tener afinidades con los sueños de Diderot, Saint-Simon o Kropotkin; pero lo que lo distinguía como algo relativamente nuevo eran

<sup>10</sup> «La seguridad de la revolución es la ley más alta», *ibíd.*, p. 182. La errónea *revolutiae* que aparece en las notas de Plejánov, en los volúmenes de 1903 y 1932 citados en la nota anterior, han sido sustituidos por la correcta *revolutionis* en la edición de 1959. Véase la edición de 1932, p. 182, nota \*\* (ed.).

<sup>11</sup> Dostoievski, *Los poseídos*, parte 2, capítulo 7, sección 2.

los presupuestos de que partían sobre los medios para llevarlo a la práctica. Y estos presupuestos, aunque aparentemente sólo afectaban a los medios y provenían de Babeuf, Blanqui, Tkachov o los *communards* franceses o, como es probable, de los propios escritos de Marx en 1847-1951, eran muy distintos del programa práctico de la mayoría de los socialistas occidentales «activistas» y menos «evolucionistas» de finales del siglo XIX. La diferencia era crucial y señalaba el nacimiento de una nueva época.

Lo que Lenin pedía era el poder ilimitado para una pequeña organización de revolucionarios profesionales, preparados exclusivamente para una finalidad y comprometidos permanentemente con sus fines por todos los medios a su alcance. Esto era necesario porque los métodos democráticos y los intentos de persuadir y exhortar de los reformadores y rebeldes anteriores no eran eficaces; y ello, a su vez, se debía al hecho de que se basaban en una psicología, sociología y teoría de la historia falsas, es decir, en el supuesto de que los hombres actuaban de acuerdo con creencias conscientes que podían cambiarse con la discusión razonada. Pues Marx había demostrado claramente que tales creencias e ideales eran meros «reflejos» de la condición de las clases social y económicamente determinadas, a las que pertenecen todos los individuos. Si Marx y Engels estaban en lo cierto, las creencias de una persona tenían su origen en la situación de su clase, y no podrían modificarse —al menos, en la mayoría de los casos— sin cambiar su situación. Por lo tanto, la tarea que correspondía a un revolucionario era cambiar la situación «objetiva», es decir, preparar a la clase para su tarea histórica de derrocar a las clases hasta entonces dominantes.

Lenin fue más lejos; actuó como si no sólo creyera que era inútil hablar y razonar con personas a las que los intereses de su clase les impedían entender las verdades del marxismo y actuar de acuerdo con ellas, sino también que la misma masa de proletarios era demasiado ignorante para comprender el papel histórico que tenían que desempeñar. Vio que tenía dos opciones: bien la educación, la estimulación del «espíritu crítico» en el ejército de desposeídos (que les despertaría intelectualmente, pero que podría conducir a gran cantidad de controversias y discusiones, similares a las que dividían y debilitaban a los intelectuales), o bien convertirlos en una fuerza obediente, unida por una disciplina militar y un conjunto de fórmulas repetidas constantemente (al menos tan poderosas como la palabrería patriótica usada por el régimen zarista) que impidieran el pensamiento independiente. Si tenía que escoger, era mera irresponsabilidad dar prioridad a la primera en aras de algún principio abstracto como la democracia o la cultura. Lo importante era crear una situación en la que los recursos humanos se desarrollaran de acuerdo con un modelo racional. Los hombres se entusiasmaban más a me-

nudo con las soluciones irracionales que con las racionales. Las masas eran demasiado estúpidas y ciegas para que se las pudiera permitir actuar en la dirección que eligieran ellas mismas. Tolstói y los populistas estaban completamente equivocados: el campesino sencillo no poseía ni verdades profundas ni una forma de vida valiosa que comunicar; él, el trabajador de la ciudad y el simple soldado eran igualmente siervos en una situación de pobreza y miseria abyectas, atrapados en un sistema que alimentaba la lucha fratricida entre ellos; sólo podrían salvarse obedeciendo las órdenes despiadadas de líderes que habían adquirido la capacidad de saber cómo organizar a los esclavos liberados en un sistema planeado racionalmente.

El mismo Lenin era extrañamente utópico en algunos aspectos. Empezó creyendo en la teoría igualitaria de que con la educación y una organización económica racional casi todas las personas podrían llegar a realizar correctamente casi cualquier tarea. Pero, sorprendentemente, su práctica era como la de los reaccionarios irracionalistas que creían que el hombre era siempre salvaje, malvado, estúpido e ingobernable, y que era necesario reprimirle y proporcionarle objetos de adoración acrítica. Esto debía ser realizado por un grupo de organizadores clarividentes, cuyas tácticas —si no sus ideales— se basaban en las verdades que percibían los elitistas como Nietzsche, Pareto o los pensadores absolutistas franceses, desde De Maistre a Maurras, y, ciertamente, el mismo Marx; hombres que habían comprendido la verdadera naturaleza del desarrollo social y, a la luz de su descubrimiento, vieron la teoría liberal del progreso humano como algo irreal, nada convincente, patético y absurdo. Independientemente de sus durezas y errores, en la cuestión central era Hobbes, y no Locke, quien resultaba estar en lo cierto: los hombres no buscaban ni felicidad, ni justicia, sino, ante todo, seguridad. También Aristóteles estaba en lo cierto: un gran número de hombres eran esclavos por naturaleza, y cuando se les liberaba de sus cadenas no poseían los recursos morales e intelectuales para afrontar la perspectiva de la responsabilidad, de tener que escoger entre alternativas demasiado contrapuestas y, por lo tanto, habiendo perdido unas cadenas, inevitablemente buscaban otras, o las forjaban ellos mismos. De esto se desprende que el legislador revolucionario prudente, en vez de intentar emancipar a los seres humanos de la estructura sin la cual se sienten perdidos y desesperados, intentará erigir una estructura propia, que corresponda a las nuevas necesidades de la nueva época que el cambio natural o tecnológico haya creado. El valor de la estructura dependerá de que sus características principales se acepten con fe ciega; si no es así, ya no posee la fuerza suficiente para sostener y contener a las criaturas autodestructivas, potencialmente anárquicas e incontrolables que buscan la salvación en ella. La estructura consiste en un sistema de ins-



tituciones políticas, sociales, económicas y religiosas, cuyos «mitos», dogmas, ideales, categorías de pensamiento y lenguaje, formas de sentir, escalas de valores, actitudes y costumbres «aceptadas socialmente» (lo que Marx denominó la «superestructura»), que representan «racionalizaciones», «sublimaciones» y representaciones simbólicas que obligan a los hombres a actuar organizadamente, evitan el caos y cumplen la función del Estado hobbesiano. Esta concepción, que inspira a las tácticas jacobinas —aunque, por supuesto, no a las doctrinas jacobinas o comunistas—, no está lejos del misterio central y no demostrado deliberadamente de De Maistre: la autoridad sobrenatural por la que los dirigentes pueden gobernar e inhibir las tendencias indóciles de sus súbditos, sobre todo la tendencia a hacer demasiadas preguntas, a cuestionar demasiadas normas establecidas. No se puede permitir nada que pudiera debilitar, aunque sólo fuera un poco, esa sensación de confianza y seguridad que la estructura debe proporcionar. Solamente así, según esta concepción, el fundador de la nueva sociedad libre puede controlar todo aquello que amenace con disipar la energía humana o disminuir la eficacia del mecanismo inexorable, que es lo único que impide a los hombres cometer actos de locura suicida, lo único que les protege de tener demasiada libertad, demasiada poca coerción, el vacío que la humanidad, no menos que la naturaleza, aborrece.

Henri Bergson (siguiendo a los románticos alemanes) había hablado de algo no muy distinto a esto cuando contrastó el fluir de la vida con las fuerzas de la razón crítica, que no pueden crear o unir, sino solamente dividir, paralizar, matar o desintegrar. También Freud había contribuido a esta idea; no en su obra genial, teórica y práctica, como el psicólogo más importante de nuestra época, sino como el que originó, aunque no fuera responsable de ello, la mala aplicación de métodos sociales, psicológicos y racionales por parte de hombres de ideas confusas y buenos deseos, charlatanes y falsos profetas de todo tipo. Al extender versiones exageradas de la idea de que las verdaderas razones de lo que creían casi siempre eran muy distintas de las que ellos mismos pensaban que eran, y de que a menudo las causaban acontecimientos y procesos de los cuales no eran conscientes, y tampoco deseaban serlo, estos eminentes pensadores contribuyeron, aunque no fuera intencionadamente, a desacreditar los fundamentos racionales que daban fuerza lógica a sus propias doctrinas. Así, no había más que un pequeño paso entre esto y la idea de que lo que satisfacía a los hombres más permanentemente no era, como ellos mismos suponían, el descubrimiento de soluciones a las cuestiones que les intrigaban, sino un proceso, natural o artificial mediante el cual los problemas desaparecían completamente. Desaparecían porque sus «orígenes» psicológicos se habían desviado o extinguido, dejando

atrás sólo aquellas cuestiones menos urgentes cuyas soluciones no requieran recursos que superaban las fuerzas del paciente.

Que esta forma inadecuada de tratar a los individuos preocupados o perplejos, que subyace en gran parte del pensamiento de derechas, tradicionalista y antirracionalista, influyera en la izquierda era algo nuevo. Quizá sea este cambio de actitud sobre la función y el valor del intelecto el indicativo más claro de la gran distancia que separa al siglo XIX del XX.

## V

La observación central que quisiera hacer es ésta: durante todos los siglos de historia escrita la dirección del esfuerzo intelectual, el propósito de la educación, el contenido de las controversias sobre la verdad o el valor de las ideas, presuponían la existencia de ciertas cuestiones cruciales, cuyas respuestas eran de importancia fundamental. Se cuestionaba hasta qué punto disciplinas tan importantes y famosas como la metafísica, la ética, la teología y las ciencias de la naturaleza y del hombre, proporcionaban los mejores métodos para llegar al conocimiento y a la verdad. ¿Cuál era la vida recta para los hombres y cómo podía descubrirse? ¿Existía Dios y podían conocerse, o incluso adivinarse, sus propósitos? ¿Tenía el universo y la vida humana en particular un propósito? Si era así, ¿cuál era éste? ¿Por dónde había que empezar para responder a tales preguntas? ¿Eran o no eran análogas al tipo de preguntas a las que las ciencias o el sentido común proporcionaban respuestas satisfactorias y comúnmente aceptadas? Y si no lo eran, ¿tenía sentido hacerlas?

Y en la política ocurría lo mismo que en la metafísica y en la ética. El problema político consistía, por ejemplo, en establecer por qué uno o varios individuos deberían obedecer a otros individuos o asociaciones de ellos. Todas las doctrinas clásicas que tratan de los conocidos temas de la libertad y la autoridad, la soberanía y los derechos naturales, los fines del Estado y los fines del individuo, la voluntad general y los derechos de las minorías, lo secular y la teocracia, el funcionalismo y la centralización, todas eran distintas maneras de intentar formular métodos según los cuales fuera posible responder a esta cuestión fundamental de una forma compatible con las demás creencias y con la concepción general del que se hacía estas preguntas y su generación. Se han producido conflictos grandes, y a veces mortales, sobre las técnicas adecuadas para responder a dichas preguntas. Algunos buscaron las respuestas en libros sagrados, otros en la revelación personal directa, algunos en la visión metafísica, otros en las afirmaciones de sabios infalibles, en sistemas

especulativos o en laboriosas investigaciones empíricas. Las preguntas eran de vital importancia para el comportamiento en la vida. Por supuesto, en todas las generaciones había escépticos que sugerían que quizá no hubiera respuestas finales, que las soluciones que se habían encontrado hasta el momento dependían de factores muy variables como el clima, el lugar donde vivía el teórico, su condición social, económica o política, la de los miembros de su comunidad, su disposición emocional o los tipos de intereses intelectuales que les absorbían. Pero normalmente a esos escépticos se les consideraba o frívolos (y por lo tanto eran poco importantes) o excesivamente perturbadores, incluso peligrosos; y en tiempos de inestabilidad estaban expuestos a ser perseguidos. Pero incluso ellos —incluso Sexto Empírico, Montaigne o Hume— no dudaban de la importancia real de las preguntas mismas. De lo que dudaban era de la posibilidad de obtener respuestas finales y absolutas.

Quedaba para el siglo XX hacer algo más drástico que esto. Por primera vez se concebía, ahora, que la forma más eficaz de tratar las cuestiones que se planteaban, particularmente los temas recurrentes que habían confundido y a menudo atormentado a las mentes originales y honestas de cada generación, no era empleando las armas de la razón, y menos todavía las de aquellas capacidades más misteriosas denominadas «visión» e «intuición», sino eliminando las cuestiones mismas. Este método no consiste en eliminarlas por medios racionales —probando que están fundadas en el error intelectual, por ejemplo, o en confusiones verbales, o en la ignorancia de los hechos—, pues probar esto supondría a su vez la necesidad de métodos racionales de discusión filosófica o psicológica, sino que consiste en tratar al que las plantea de tal manera que, los problemas que parecían al mismo tiempo terriblemente importantes y completamente insolubles, desaparezcan de su conciencia como si fueran malos sueños y dejen de preocuparle. Consiste no en desarrollar las implicaciones lógicas y dilucidar el significado, el contexto o las conexiones y el origen de un problema específico —viendo qué es lo que «supone»—, sino en modificar la concepción que dio lugar en principio a dicho problema. Cuando no se podía presentar una técnica estándar para solucionar determinados problemas, éstos se clasificaban demasiado fácilmente como obsesiones de las que el paciente debía ser curado. De esta forma, si a un hombre le obsesiona la sospecha de que, por ejemplo, la libertad individual absoluta no es compatible con la coerción de la mayoría en un Estado democrático, y a pesar de ello sigue buscando la democracia y la libertad individual, puede ser posible, mediante el tratamiento adecuado, librarle de su *idée fixe* y que ésta desaparezca para siempre. De esta forma se libra de su carga a la persona preocupada que cuestione las instituciones políticas y se le libera para que pueda trabajar en tareas socialmente útiles, sin

el estorbo de reflexiones que le preocupen y desvíen, y que se han eliminado erradicando su causa.

El método tiene la simplicidad clara del genio: garantiza el acuerdo en cuestiones de principios políticos eliminando la posibilidad psicológica de alternativas, que a su vez depende, o se afirma que depende, de la antigua forma de organización social que la revolución y el nuevo orden social han dejado obsoleta. Y así es como los Estados comunistas y fascistas—y todas las demás sociedades casi totalitarias o semitotalitarias y los credos seculares y religiosos—han actuado de hecho para imponer una conformidad política e ideológica.

Ciertamente, las obras de Karl Marx no son más responsables de ello que las otras tendencias de nuestra época. Marx era un teórico social típico del siglo XIX, en el mismo sentido que Mill, Comte o Buckle. Una política de condicionamiento psicológico deliberado le era tan ajena como a ellos. Creía que muchas de las cuestiones planteadas por sus predecesores eran verdaderas y pensaba que él las había resuelto. Marx apoyaba sus soluciones con argumentos que suponía que se ajustaban a los mejores cánones científicos y filosóficos de su tiempo. Si su visión de los hechos era en realidad tan científica como pretendía, o sus soluciones tan plausibles, es otra cuestión. Lo que importa es que reconocía la autenticidad de las cuestiones que intentaba resolver, y ofreció una teoría que se puede considerar científica en el sentido aceptado del término; y con ésta arrojó mucha luz (y alguna oscuridad) sobre muchos problemas controvertidos llevando a muchas revaluaciones y reinterpretaciones fructíferas (y estériles).

Pero la práctica de los Estados comunistas, y más lógicamente la de los Estados fascistas (ya que niegan y atacan abiertamente el valor del método racional de pregunta-respuesta), no ha sido la educación de la capacidad crítica, o de la capacidad de buscar soluciones de sus ciudadanos, ni siquiera el desarrollo de cualquier capacidad para desarrollar comprensiones o intuiciones especiales que se pudieran considerar tendentes a revelar la verdad. Consiste en algo que cualquier pensador del siglo XIX hubiera visto con verdadero horror: la educación de individuos incapaces de preocuparse por cuestiones que, al suscitarse y discutirse, pondrían en peligro la estabilidad del sistema; la construcción y elaboración de una resistente estructura de instituciones, «mitos», hábitos de vida y pensamiento, destinados a preservarlo de choques repentinos o del lento decaimiento. Ésta es la concepción intelectual que acompaña a la ascensión de las ideologías totalitaristas —el contenido de las terroríficas sátiras de George Orwell y Aldous Huxley—, el estado mental en el que las cuestiones problemáticas aparecen como una forma de perturbación mental, dañinas para la salud mental de los indivi-

duos y, si se discuten demasiado ampliamente, para la salud de las sociedades. Ésta es una actitud, ajena a Freud o a Marx, que juzga todo conflicto interno como un mal o, en el mejor de los casos, como una forma de autofrustración inútil; que considera ese tipo de fricciones, de choques morales, emocionales o intelectuales, esa intranquilidad mental que llega a ser una situación de sufrimiento, de la que han surgido grandes obras de la inteligencia y la imaginación humanas, como algo que no es mejor que las enfermedades puramente destructivas —la neurosis, la psicosis, los desarreglos mentales que requieren auténtico tratamiento psiquiátrico— y que las considera, sobre todo, como desviaciones peligrosas de la línea a la que deben adherirse todos los individuos y las sociedades para marchar hacia un estado de equilibrio bien ordenado, no doloroso, satisfecho y que se perpetúe a sí mismo.

Verdaderamente, ésta es una concepción de largo alcance y de más envergadura que el pesimismo o el cinismo de pensadores como Platón, De Maistre, Swift o Carlyle, que consideraban a la mayoría de la humanidad como invariablemente estúpida o incurablemente violenta, y por lo tanto se preocuparon de cómo podría ser el mundo un lugar seguro para la minoría o el individuo excepcional, culto o superior en algún otro aspecto. Pues su visión admitía al menos la realidad de problemas embarazosos, y únicamente negaba la capacidad de la mayoría para resolverlos; mientras que la actitud más radical considera que la duda intelectual está causada o por un problema técnico que debe solucionarse con medidas prácticas, o por una neurosis que debe curarse, es decir, desaparecer, a ser posible sin huellas. Esto conduce a una nueva concepción de la verdad y de las ideas desintegradoras en general, que apenas habría sido inteligible en otros siglos. Al adoptarla, se mantiene que fuera del ámbito puramente técnico (donde se pregunta solamente cuáles son los medios más eficaces para lograr un fin práctico) palabras como «verdad», «justo» o «libre» y los conceptos que denotan, se deben redefinir en función de la única actividad que se considera valiosa: es decir, la organización de la sociedad como una máquina que funcione sin fricciones, sirviendo a las necesidades de sus miembros a los que permita sobrevivir. Las palabras y las ideas en este tipo de sociedad reflejarán la concepción de sus ciudadanos regulada de forma que implique la menor fricción posible entre los individuos y dentro de ellos, dejándoles libres para hacer un uso «óptimo» de los recursos de los que dispongan.

Ésta es ciertamente la pesadilla utilitarista de Dostoievski. En el transcurso de su búsqueda del bienestar social, los liberales humanitarios, profundamente ofendidos por la crueldad, la injusticia y la ineficacia, descubren que el único método seguro de evitar esos males no es proporcionar las mayores

oportunidades para el desarrollo intelectual o emocional libre —porque, ¿quién puede decidir a dónde conduciría esto?—, sino eliminar los motivos de la búsqueda de esos peligrosos fines y suprimir las tendencias que posiblemente conducirían a la crítica, a la insatisfacción, a formas desordenadas de vida. No intentaré aquí descubrir las razones históricas por las que esto llegó a ocurrir. Sin duda, la historia debe incluir en alguna etapa el hecho de que la mera disparidad, en el ritmo y el alcance, entre el desarrollo técnico y el cambio social, junto con el hecho de que no se podía garantizar la armonía de ambos —a pesar de las esperanzas optimistas de Adam Smith— y de que ciertamente chocaban cada vez con más frecuencia, condujeron a crisis cada vez más destructivas y aparentemente inevitables. Éstas iban acompañadas de desastres sociales, políticos y morales que el marco general —los modelos de conducta, hábitos, concepción de las cosas y el lenguaje, es decir, «la superestructura ideológica» de las víctimas— no podía sostener. El resultado fue una pérdida de la fe en las actividades e ideales políticos existentes y un deseo desesperado de vivir en un universo que, aunque fuera aburrido y monótono, en cualquier caso era seguro contra la repetición de dichas catástrofes. Un elemento de esto era la creciente sensación de la mayor o menor falta de contenido de antiguos gritos de batalla como libertad, igualdad, civilización o verdad, pues su aplicación a la escena circundante ya no era tan inteligible como lo había sido en el siglo XIX.

Paralelamente, en la mayoría de los casos había resistencia a afrontar este desarrollo. Las expresiones que una vez habían sido sagradas no fueron abandonadas. Se usaban, desprovistas de su valor original para cubrir las nociones distintas, y a veces diametralmente opuestas, de la nueva moralidad que, de acuerdo con el antiguo sistema de valores, aparecía tan carente de escrúpulos como brutal. Sólo los fascistas no se tomaron la molestia de aparentar que conservaban los antiguos símbolos. Mientras que los políticos reaccionarios intransigentes y los representantes de las formas más desenfrenadas de capitalismo moderno se aferraban en parte cínicamente, en parte esperanzados, a términos como libertad o democracia, los fascistas los rechazaban totalmente con gestos histriónicos de desden u odio, y los despreciaron por considerarlos desperdicios de ideales que se habían podrido hacía tiempo. Pero a pesar de las diferencias en cuanto al uso específico de los símbolos, hay una similitud sustancial entre todas las variantes de la nueva actitud política.

Sin duda, los observadores del siglo XXI verán estas similitudes del modelo general mucho más fácilmente que nosotros, que participamos en el proceso <sup>12</sup>.

<sup>12</sup> 1950.

Las distinguirán tan natural y claramente de su pasado inmediato —ese *hortus inclusus* del siglo XIX en el que parece que viven todavía tantos historiadores, periodistas y autores de manifiestos políticos actuales— como nosotros distinguimos el desarrollo del nacionalismo romántico o el positivismo ingenuo del despotismo ilustrado de las repúblicas patricias. Pero incluso nosotros, que vivimos en esta nueva época, podemos distinguir algo nuevo en ella. Incluso nosotros percibimos el desarrollo de nuevas características comunes a ámbitos muy distintos. Por una parte, podemos ver la subordinación progresiva y consciente de los intereses políticos a los intereses sociales y económicos. Los síntomas más claros de esta subordinación son la abierta autoidentificación y la solidaridad consciente de los hombres como capitalistas o como trabajadores; ésta atraviesa las lealtades nacionales y religiosas, aunque rara vez las debilita. Por otro lado, encontramos la convicción de que la libertad política es inútil sin la capacidad económica para usarla y, por tanto, se niega implícita o explícitamente la proposición contraria: que las oportunidades económicas sólo son útiles para hombres libres políticamente. Ésta, a su vez, conlleva la aceptación tácita de la proposición según la cual las responsabilidades del Estado respecto a sus ciudadanos deben crecer y crecerán, y no disminuirán, un teorema que dan por sentado tanto los ciudadanos como los dirigentes, quizá de forma más incuestionable en Europa que en Estados Unidos, pero que incluso allí se acepta a un nivel que hubiera parecido utópico hace solamente treinta años, y no digamos cincuenta. Esta gran transformación, con sus logros materiales reales y el no menos real aumento de la igualdad social, va acompañada en las sociedades menos liberales de algo que constituye la otra cara de la moneda: la eliminación o, en el mejor de los casos, la fuerte desaprobación de esas tendencias hacia la investigación y la creación libres que no pueden permanecer tan conformistas y dentro de las leyes como exige el siglo XX sin perder su naturaleza. Hace un siglo, Auguste Comte preguntaba por qué, si con razón no se reclamaba la libertad para estar en desacuerdo en las matemáticas, se debería permitir esta libertad, e incluso propiciarla, en la ética o en las ciencias sociales<sup>13</sup>. Y realmente, si la creación de ciertos modelos «óptimos» de comportamiento (y de pensamiento y sentimiento) en los individuos o en sociedades enteras es el fin principal de la acción individual y social, el argumento de Comte es incontestable. Sin embargo, es la extensión de este mis-

<sup>13</sup> Véase *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822), p. 53, en Auguste Comte, *Appendice général du système de politique positive* (París, 1854), publicado como parte del vol. 4 del *Système de politique positive* (París, 1851-1854). [Mill cita este pasaje en *Auguste Comte and Positivism*, vol. 10, pp. 301-302, en *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson y otros (Toronto/Londres, 1963-1991).]

mo derecho al desacuerdo con las fuerzas del orden y la convención, e incluso con los objetivos «óptimos» públicamente aceptados, lo que constituye la gloria de la cultura burguesa que alcanzó su cenit en el siglo XIX y de la que sólo ahora empezamos a vislumbrar el principio del fin.

## VI

La nueva actitud, al basarse en la política de disminuir la lucha y la miseria a través de la atrofia de las facultades que pueden causarlas, es naturalmente hostil a la curiosidad desinteresada (que podría terminar en cualquier parte), o al menos desconfía de ella, y considera la práctica de todas las artes no obviamente útiles a la sociedad en el mejor de los casos como formas de frivolidad social. Tales ocupaciones, cuando no constituyen una amenaza positiva son, según esta opinión, una irrelevancia irritante e inútil, una ocupación trivial, una disipación o desvío de energía que, en cualquier caso, ya es suficientemente difícil de acumular y que, por lo tanto, debe dirigirse permanentemente y con toda la atención a la tarea de construir y mantener el todo social bien ajustado o, como a veces se dice, «integrado». En un estado mental así, es lógico que términos como verdad, honor, obligación o belleza se transformen en armas puramente ofensivas o defensivas, usadas por un Estado o un partido en la lucha para crear una comunidad impermeable a las influencias que estén fuera de su control directo. Este resultado puede lograrse mediante una censura rígida y el aislamiento del resto del mundo —un mundo que sigue siendo libre, al menos en el sentido de que muchos de sus habitantes continúan diciendo lo que desean, en el que las palabras están relativamente desorganizadas, con todas las consecuencias impredecibles y, por lo tanto, «peligrosas» que esto conlleva—; o si no, puede lograrse extendiendo el ámbito de control estricto hasta que alcance a todas las fuentes posibles de anarquía, es decir, a toda la humanidad. Sólo empleando una de estas dos medidas se puede llegar a una situación en la que el comportamiento humano pueda manipularse con relativa facilidad por especialistas técnicamente cualificados: expertos que solucionan conflictos y promotores de la paz de cuerpo y alma, ingenieros y otros científicos al servicio del grupo dirigente, psicólogos, sociólogos, planificadores sociales, económicos, etc. Claramente este no es un clima intelectual que favorezca la originalidad de juicio, la independencia moral o la capacidad extraordinaria de una comprensión profunda. La tendencia de un orden así es reducir todas las cuestiones a problemas técnicos de mayor o menor complejidad, en particular al problema de cómo sobrevivir, eliminar los desajustes, lograr una situación



en la que las capacidades psicológicas o económicas del individuo estén encaminadas a producir el máximo de satisfacción social, sin perturbaciones, compatible con la oposición a toda experimentación fuera de los límites del sistema; y esto, a su vez, depende de la supresión de todo aquello que pueda suscitar la duda en el individuo, o que pueda afirmarse contra el único plan que abarca todo, que clarifica todo y que satisface todas las necesidades.

Esta tendencia, presente en todas las sociedades estables —quizá en todas las sociedades como tales— ha tomado una forma particularmente aguda en la Unión Soviética, por ejemplo, debido a la represión de todas las influencias rivales. Allí, la subordinación al plan central y la eliminación de las fuerzas perturbadoras por medio de la educación o de la represión se han producido con esa capacidad para creer en la inspiración literal de las ideologías —es decir, en la posibilidad y el deber que tienen los seres humanos de llevar las ideas a la práctica de forma completa, rigurosa e inmediata— a la que los pensadores rusos de todas las escuelas parecen especialmente adictos. El modelo soviético es claro, simple y reducido de premisas «demostradas científicamente». La tarea de realizarlo debe confiarse a fieles preparados científicamente, que consideran a los seres humanos de los que disponen como un material infinitamente maleable dentro de los límites revelados por las ciencias. La observación de Stalin de que los artistas creativos son «ingenieros de almas humanas»<sup>14</sup> es una expresión muy precisa de este espíritu. La existencia de algo análogo en distintas sociedades fascistas, donde la intuición o el instinto han sido sustituidos por la ciencia, y el cinismo por la hipocresía, es igualmente evidente. En Europa occidental esta tendencia ha tomado la forma más suave de un desplazamiento del énfasis en el desacuerdo sobre los principios políticos (y de las luchas de partidos que, al menos en parte, surgen de verdaderas diferencias ideológicas), hacia desacuerdos técnicos, en último extremo, sobre los métodos —sobre las mejores formas de lograr ese nivel de estabilidad social o económica mínima sin la cual las discusiones relacionadas con los principios políticos y los fines de la vida se consideran «abstractas», «académicas» y sin relación con las necesidades urgentes del momento. Esto conduce a esa creciente falta de interés por las cuestiones políticas a largo plazo —que se consideran opuestas a los proble-

<sup>14</sup> Stalin empleó la expresión «ingenieros de almas humanas» en un discurso sobre el papel de los escritores soviéticos pronunciado en la casa de Máximo Gorki el 26 de octubre de 1932, registrado en un manuscrito inédito del archivo Gorki —K. L. Zelinski, «Vstrecha pisatelei s I. V. Stalinym» (Encuentro de escritores con I. V. Stalin)— y publicado por primera vez, en inglés, en Kemp-Welch, *Stalin and the Literary Intelligentsia, 1928-39* (Basingstoke y Londres, 1991), pp. 128-131. Sobre la expresión, véase la página 131 (y, sobre el original ruso, «inzhenery chelovecheskikh dush», I. V. Stalin, *Sochineniya* (Moscu, 1946-1947), vol. 13, p. 410) (ed.)

mas sociales o políticos diarios— por parte de las poblaciones de Europa occidental, de la que a veces se quejan extrañados los observadores británicos o americanos, que la atribuyen inequívocamente a un creciente cinismo y desencanto con los ideales.

Sin duda, todo abandono de antiguos ideales para sustituirlos por otros nuevos puede parecer a aquellos que continúen defendiendo los primeros como un desprecio inconsciente hacia la moralidad en cuanto tal. Si es así, están en un gran error. Hay demasiado poco descreimiento, tanto por falta de conciencia como por apatía, en los nuevos valores. Por el contrario, las personas se aferran a ellos con fe irrazonable y con esa intolerancia ciega hacia el escepticismo que surge, muy frecuentemente, de un derrumbamiento o terror interno, con la esperanza de que aquí, al menos, hay un puerto seguro, estrecho, oscuro, aislado, pero seguro. Un número cada vez mayor de seres humanos está dispuesto a adquirir esa sensación de seguridad, incluso al precio de permitir que amplios ámbitos de su vida sean controlados por personas que, conscientemente o no, actúan sistemáticamente para reducir el horizonte de la actividad humana a proporciones manejables, para educar a los seres humanos a fin de que sean piezas más fácilmente combinables—intercambiables, casi prefabricadas— de una estructura total. A la vista de un deseo tan fuerte de estabilizar, si es necesario al nivel más bajo—sobre el suelo, del que es imposible caer, que no puede traicionarnos, abandonarnos—, todos los antiguos principios políticos comienzan a desaparecer, débiles símbolos de credos que ya no tienen relación con las nuevas realidades.

Este proceso no avanza a un ritmo uniforme en todos los sitios. En Estados Unidos, por ejemplo, el siglo XIX sobrevive con más fuerza que en los demás por razones económicas obvias. Las controversias y los conflictos políticos, los temas de discusión y las personalidades idealizadas de los líderes democráticos son más reminiscentes de la Europa victoriana de lo que ocurre en la misma Europa actual.

Woodrow Wilson era un liberal del siglo XIX en un sentido muy amplio y poco riguroso. El *New Deal* y la personalidad del presidente Roosevelt levantaron pasiones políticas mucho más parecidas a las batallas libradas en torno a Gladstone, a Lloyd George, o a los gobiernos anticlericales del cambio de siglo en Francia, que cualquier cuestión realmente contemporánea en Europa; y esta gran empresa liberal, verdaderamente el compromiso más constructivo entre la libertad individual y la seguridad económica que ha presenciado nuestra época, corresponde más estrechamente a las ideas políticas y económicas de John Stuart Mill en su última fase humanitaria-socialista que al pensamiento de la izquierda europea de los años treinta. La controversia sobre la organización internacional, las Naciones Unidas y sus

organizaciones dependientes, así como otras instituciones internacionales de la posguerra, lo mismo que las controversias que hubo sobre la Sociedad de Naciones después de 1918, son perfectamente comprensibles en relación con los ideales políticos del siglo XIX y, por lo tanto, ocuparon mucha más atención y significado en América que en Europa. Los Estados Unidos pueden haber repudiado al presidente Wilson, pero continuaron viviendo en una atmósfera moral no muy distinta de la de la época de Wilson: en el mundo moral de «o blanco o negro» fácilmente reconocible de los valores victorianos. Los acontecimientos de 1918 agobiaron la conciencia americana durante veinticinco años, mientras que en Europa la atmósfera *exalté* de 1918-1919 pronto se disipó; fue un breve momento de iluminación que retrospectivamente parece más americano que europeo, la última manifestación en Europa de una gran tradición que se estaba extinguiendo en un mundo que ya vivía, y era consciente de ello, en un nuevo medio, demasiado conocedor de sus diferencias con el pasado y resentido de éste. La ruptura no fue repentina ni total, un *coup de théâtre* dramático. Muchas de las semillas plantadas en el siglo XVIII o XIX sólo han florecido en el XX: el clima ético y político en que los sindicatos prosperaron en Alemania, Inglaterra o Francia, por ejemplo, contenía como elementos las antiguas doctrinas, bien conocidas, de los derechos y deberes humanos que eran propiedad común, lo reconocieran o no, de casi todos los partidos e ideologías de los cien años expansionistas, humanitarios y liberales, de paz y progreso tecnológico.

La principal corriente del siglo XIX sobrevive en el presente, desde luego, en especial en América, Escandinavia y la Commonwealth británica; pero no es lo más característico de nuestra época. Ya que en el pasado existía el conflicto entre las ideas, mientras que lo que caracteriza a nuestra época no es tanto la lucha de una serie de ideas contra otras como la creciente hostilidad hacia todas las ideas en cuanto tales. Como se considera que las ideas originan demasiada intranquilidad, hay una tendencia a suprimir el conflicto entre la defensa liberal de los derechos políticos individuales y la patente injusticia económica que puede resultar de su realización (lo que constituye la esencia de la crítica socialista) mediante la desaparición de ambas en un régimen autoritario que elimina el ámbito de libertad en el que puede ocurrir dicho conflicto. Lo verdaderamente típico de nuestra época es un nuevo concepto de la sociedad, cuyos valores no son analizables en función de los deseos o el sentido moral que inspiran la visión que tiene un grupo o un individuo de sus fines últimos, sino en función de algunas hipótesis fácticas o de algún dogma metafísico sobre la historia, la raza o el carácter nacional, a partir del cual las respuestas a la cuestión de qué es bueno, justo, necesario,

deseable o apropiado se pueden deducir «científicamente», intuir o expresar en un determinado comportamiento. Se piensa que un conjunto dado de individuos se mueve en una dirección, y sólo en una, conducido por fuerzas impersonales semiocultas, como su estructura de clase, su inconsciente colectivo, su origen racial o las raíces psicológicas o sociales «reales» de una determinada «mitología popular» o de un «grupo». La dirección se puede modificar, pero sólo interfiriendo en la causa oculta de comportamiento; y aquellos que deseen interferir serán, de acuerdo con esta idea, hasta cierto punto libres para determinar su propia dirección y la de los demás, pero no a causa de una mayor racionalidad y de la discusión dirigida a ello, sino por tener una comprensión superior de la maquinaria del comportamiento social y una mayor habilidad para manipularla.

De esta forma siniestra se han convertido en realidad, finalmente, las palabras de la profecía de Saint-Simon (parafraseadas por Engels), palabras que una vez parecieron tan valientes y optimistas: «El gobierno de los hombres será sustituido por la administración de las cosas»<sup>15</sup>. Las fuerzas cósmicas se consideran omnipotentes e indestructibles. Las esperanzas, los temores, las plegarias no pueden desear su desaparición; pero la élite de expertos puede canalizarlas y controlarlas hasta cierto punto. La tarea de esos expertos es adaptar a los seres humanos a esas fuerzas y desarrollar en ellos una fe inquebrantable en el nuevo orden y una lealtad incuestionable hacia éste, lo que asegurará dicho orden para siempre. Por consiguiente, las disciplinas técnicas que controlan esas fuerzas naturales y adaptan a los hombres al nuevo orden deben tener prioridad sobre los empeños humanos: filosóficos, históricos o artísticos. Tales empeños sólo servirán, como mucho, para apoyar y embellecer el nuevo *establishment*. El ingenuo materialista de Turguev, el héroe de su novela *Padres e hijos*, el científico «nihilista» Bazarov, se ha hecho realidad finalmente, como Saint-Simon y su seguidor Comte, más prosaico, siempre estuvieron seguros de que ocurriría, pero por razones muy distintas a las que parecían plausibles hace un siglo. La fe de Bazarov se basaba en la pretensión de que la disección de ranas era más importante que la poesía, porque conducía a la verdad, mientras que la poesía de Pushkin no.

El motivo que opera actualmente es más devastador: la anatomía es superior al arte porque no genera fines de vida independientes, no proporciona experiencias que actúen como criterios independientes de lo bueno o lo malo, la verdad o la falsedad y que, por lo tanto, puedan entrar en conflicto

<sup>15</sup> Engels en *Anti-Dühring* (1877-1878), Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (Berlín, 1956-1983), vol. 19, p. 195. Cf. «Lettres de Henri Saint-Simon à un américain», octava carta, en *L'Industrie* (1817), vol. 1, pp. 182-191, en *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (París, 1865-1878), vol. 18.

con la ortodoxia que hemos creado como la única protección suficientemente fuerte para preservarnos de las dudas, las desesperaciones y de todos los horrores de la inadaptación. Nacer con un determinado carácter emocional o intelectual es un tipo de *malaise*. Contra ella nada valdrá, salvo eliminar las alternativas que estén tan equilibradas que sea posible —o al menos parezca serlo— escoger entre ellas.

Ésta es, por supuesto, la posición del Gran Inquisidor en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski: él dijo que lo que los hombres temían más era la libertad de elección, el quedarse solos para tantear su camino en la oscuridad; y que la Iglesia, al descargar esta responsabilidad de sus hombros, los ha convertido en esclavos felices, agradecidos y voluntarios. El Gran Inquisidor representaba la organización dogmática de la vida del espíritu; Bazarov, su opuesto teórico, la investigación científica libre, el afrontar los hechos «duros», la aceptación de la verdad por muy brutal o inquietante que ésta sea. Por una ironía de la historia (no imprevista para Dostoievski) han hecho un pacto, hoy son aliados y, a menudo, indiscutibles. Se nos dice que el burro de Buridán, incapaz de escoger entre dos montones de paja equidistantes, se murió de hambre. Contra este destino, el único remedio es la obediencia y fe ciegas. Si el refugio es una fe religiosa dogmática o una fe dogmática en la ciencia natural o social importa relativamente poco: pues sin fe y obediencia, no hay confianza, ni esperanza, ni forma de vida positiva, «constructivista» y «optimista». El que los discípulos de quienes primero expusieron la idolatría de las ideas petrificadas en instituciones opresivas —Fourier, Feuerbach y Marx— sean los que han apoyado más ferozmente las nuevas formas de «reificación» y «deshumanización» es una ironía de la historia.

## VII

Uno de los síntomas más fascinantes e inquietantes de esta tendencia es la política de las grandes fundaciones filantrópicas en Occidente. La crítica más frecuente de los observadores europeos y americanos a esas instituciones es que sus fines son demasiado abiertamente utilitarios: que en vez de intentar apoyar la búsqueda de la verdad o la actividad creativa como tales (la investigación básica o la actividad artística), se dedican a la mejora de las condiciones de vida más inmediata y directa, concebida en términos materiales estrechos: al bienestar físico, las soluciones a corto plazo para los problemas sociales y económicos, a la creación de medidas de protección contra opiniones políticamente «indeseables», etc. Me parece que estas acusaciones

están mal planteadas. Estoy convencido de que los esfuerzos de esos organismos célebres y generosos, comprometidos en este tipo de actividad, se basan en un deseo auténtico y desinteresado de servir a los intereses más profundos de la humanidad y no meramente a sus necesidades materiales. Sin embargo, estos intereses se conciben casi enteramente en términos terapéuticos: las tensiones (en el interior de individuos, grupos y naciones o entre ellos) que necesitan liberarse, las heridas, conflictos, fijaciones, «fobias» y temores, las anormalidades físicas y psicofísicas de todo tipo, requieren la ayuda de especialistas, de doctores, economistas, asistentes sociales, equipos de diagnóstico o ingenieros, o de otros maestros del oficio de ayudar al enfermo y al preocupado, fuentes individuales y colectivas de sabiduría práctica de todo tipo.

En tanto que dicho sufrimiento existe y puede tratarse mediante las ciencias aplicadas —la enfermedad física o mental verdadera, la pobreza, la desigualdad social y económica, la miseria, la opresión que pueden curar o aliviar hombres y dinero, expertos y equipo—, tales medidas son, por supuesto, completamente beneficiosas y su apoyo organizado es de gran valor moral para una época o un país. Pero la otra cara de esta moneda es la tendencia —difícil de evitar pero desastrosa— a asimilar todas las necesidades primarias de los hombres a aquellos que puedan solucionarse con estos métodos: la reducción de todas las cuestiones y aspiraciones a dislocaciones que el experto puede ajustar. Algunos creen en la coerción, otros en métodos más suaves; pero el concebir las necesidades humanas en su totalidad como si fueran las de los residentes en una prisión, reformatorio, escuela u hospital, por muy sinceramente que se crea en ello, es una visión triste, falsa y, en último término, degradante, que se basa en una concepción que niega la naturaleza racional y productiva de todos, o al menos de la mayoría, de los hombres. La resistencia a esa tendencia, tanto si es en la forma de ataques al «materialismo» americano (cuando éstos surgen de un tipo de idealismo altruista verdadero, aunque ingenuo, y a menudo elemental) o al fanatismo comunista o nacionalista (cuando a menudo es una búsqueda excesivamente pragmática y mal concebida de la emancipación humana) deriva de una oscura conciencia de que ambas tendencias —que surgen de una raíz común— son hostiles al desarrollo de los hombres como seres creativos y que se dirigen a sí mismos. Si los hombres son realmente así, incluso esta tendencia, por aplastante que parezca actualmente, no resultará fatal para el progreso humano en último término. Si es válido, este argumento circular que, en esencia, es el de todos los racionalistas críticos —de Marx (en su juventud, al menos) y de Freud, y también Spinoza y Kant, de Mill y Tocqueville— ofrece algunos motivos para un optimismo cauto y muy cualificado sobre el futuro moral e intelectual de la raza humana.

## VIII

En este punto puede decirse que la situación que he descrito no es completamente nueva. ¿No han estado todas las instituciones autoritarias, todos los movimientos irracionalistas, comprometidos en algo de este tipo: en acallar artificialmente las dudas, en intentar desacreditar las cuestiones incómodas o en educar a los hombres para que no se las plantearan? ¿No era ésta la práctica de las grandes Iglesias organizadas, realmente de todas las instituciones, desde el Estado nacional hasta las pequeñas organizaciones sectarias? ¿No era ésta la actitud de los enemigos de la razón, desde los primeros cultos secretos al romanticismo, el anarquismo, el nihilismo, el surrealismo o los cultos neorrientales del último siglo y medio? ¿Por qué se debería acusar a nuestra época de ser adicta a esta tendencia que constituía un tema central de las doctrinas sociales que se remontan a Platón, a la secta de los Asesinos medievales o a gran parte del pensamiento y el misticismo oriental?

Pero hay dos grandes diferencias que separan las características políticas de nuestra época de sus orígenes en el pasado. En primer lugar, los reaccionarios o románticos de períodos anteriores, por mucho que defendieran la sabiduría superior de la autoridad institucional o de la palabra revelada sobre la razón individual, no minimizaron, ni en sus momentos de mayor irracionalidad, la importancia de las cuestiones a responder. Por el contrario, mantenían que era tan importante obtener la respuesta correcta que sólo instituciones sagradas, líderes inspirados, la revelación mística o la gracia divina podrían garantizar una solución de suficiente profundidad y universalidad. Sin duda, un orden de importancia de estas cuestiones subyace a cualquier sistema social establecido —un orden jerárquico cuya autoridad no es cuestionable. Además, la oscuridad de algunas de las respuestas ofrecidas siempre ha escondido su falsedad o su irrelevancia respecto a las cuestiones que pretendían resolver. Y quizá ha sido necesaria, tradicionalmente, mucha hipocresía para garantizar su éxito. Pero la hipocresía es muy distinta del cinismo o la ceguera. Incluso los censores de la opinión y los enemigos de la verdad se sentían obligados a rendir un homenaje formal a la importancia vital de obtener respuestas verdaderas a los grandes problemas con los mejores medios disponibles. Si su práctica ocultaba esto, al menos había algo que ocultar: los traidores y los herejes a menudo mantienen viva la memoria —y la autoridad— de las creencias que se proponen traicionar.

La segunda diferencia consiste en el hecho de que en el pasado tales intentos de oscurecer la naturaleza de los temas controvertidos estaban asociados, en la mayoría de los casos, con los enemigos reconocidos de la razón y la libertad individual. En cualquier caso, el alienamiento de fuerzas ha sido

claro desde el Renacimiento: el progreso y la reacción no son conceptos vacíos, por mucho que se haya abusado de esas palabras. En un lado estaban los defensores de la autoridad, de la fe irrazonable, los que recelaban de la búsqueda no controlada de la verdad o de la libre realización de los ideales individuales, o se oponían abiertamente a ellas. En el otro, cualesquiera que fuesen sus diferencias, estaban los que apoyaban la investigación y la expresión libres, que consideraban a Voltaire, Lessing, Mill y Darwin, incluso a Ibsen, como sus profetas. Su característica común —quizá la única— era una cierta devoción por los ideales del Renacimiento y el odio a todo lo que estaba asociado, justa o injustamente, con la Edad Media: la oscuridad, la represión, la asfixia de toda heterodoxia, el odio a la carne y a la alegría, a la libertad de pensamiento y de expresión, y el amor a la belleza natural. Por supuesto, había muchos que no pueden clasificarse de forma tan simple o elemental; pero, hasta nuestros días, las líneas estaban trazadas con suficiente precisión como para determinar con claridad la posición de los hombres que influían más profundamente en su época. Una combinación de devoción por los principios científicos con una teoría social «oscurantista» parecía completamente impensable. Actualmente, la tendencia a circunscribir, a confiar y a limitar para determinar el ámbito de lo que puede preguntarse y de lo que puede creerse, ya no es un signo distintivo de los antiguos «reaccionarios». Por el contrario, actúa con tanta fuerza entre los herederos de los radicales, racionalistas y «progresistas» del siglo XIX como entre los descendientes de sus enemigos. No sólo se persigue a la ciencia, sino que se persigue por la ciencia o, al menos, en su nombre; y ésta es una pesadilla que apenas hubieran podido prever los profetas más parecidos a Casandra de cualquier tendencia.

A menudo se nos dice que la época actual es una época de cinismo y desesperación, de valores que se derrumban y de disolución de las normas y de los límites permanentes de la civilización occidental. Pero esto no es cierto, ni siquiera plausible. Muy lejos de mostrar la textura desintegrada de un orden que se hunde, el mundo de hoy se mantiene tenso con normas y códigos rígidos y ardientes religiones irracionales. Muy lejos de mostrar la tolerancia que surge de la indiferencia clínica por las antiguas sanciones, trata a la heterodoxia como al peligro supremo.

Tanto en el Este como en el Oeste el peligro nunca ha sido mayor. Hoy se exige la conformidad con mucha más fuerza que ayer; las lealtades se prueban mucho más severamente; los escépticos, los liberales, los individuos que aman la vida privada y sus propias normas internas de comportamiento, si no se preocupan por identificarse con un movimiento organizado, son objeto de temor o ridículo, sufren la persecución indiscriminada y son con-



denados o despreciados por todos los partidos comprometidos en las grandes guerras ideológicas de nuestra época. Y aunque esto es menos agudo en sociedades tradicionalmente enemigas de los extremos, como Gran Bretaña, Dinamarca o Suiza, sin embargo no cambia mucho el modelo general. En el mundo actual se perdonan más fácilmente la estupidez y la maldad individual que el hecho de no identificarse con una actitud o un partido reconocidos, de no lograr un estatus político, económico o intelectual aprobado. En épocas anteriores, cuando más de una autoridad gobernaba la vida humana, un hombre podía escapar de la presión del Estado refugiándose en la fortaleza de la oposición: de una Iglesia organizada o de un feudo disidente. La mera existencia del conflicto entre autoridades dejaba espacio para una tierra de nadie, estrecha y fluctuante, pero que nunca desaparecía por completo; donde podían vivirse precariamente vidas privadas, porque ningún bando se atrevía a ir demasiado lejos por miedo a un excesivo fortalecimiento del contrario. Hoy, las mismas virtudes del Estado paternalista, incluso del mejor intencionado, su deseo auténtico de reducir la pobreza, la enfermedad o la desigualdad, de penetrar en todos los recovecos de la vida que puedan necesitar su justicia y su riqueza, y su mismo éxito en estas actividades, han estrechado el ámbito dentro del cual el individuo puede cometer errores y recortado sus libertades en interés (el verdadero interés real) de su bienestar, su salud, su seguridad o de librarle de la necesidad y el temor. Su área de elección se ha reducido, no en nombre de algún principio opuesto —como en la Edad Media o durante el surgimiento de las naciones—, sino para crear una situación en la que la misma posibilidad de principios opuestos, con toda su ilimitada capacidad para provocar inquietud mental, peligro y conflictos destructivos, se elimina en favor de una vida más simple y mejor regulada, una fe absoluta en un orden que funcione eficazmente y no esté perturbado por conflictos morales angustiosos.

Pero este desarrollo no es gratuito: la situación económica y social en que nos encontramos, el fracaso en armonizar los efectos del progreso técnico con las fuerzas de la organización política y económica heredadas de una fase anterior, exigen un cierto grado de control social para evitar el caos y la pobreza que pueden ser igual de fatales para el desarrollo de las facultades humanas que la conformidad ciega. No sería realista ni moralmente concebido que renunciáramos a nuestros avances sociales y pensáramos por un instante en la posibilidad de volver a la injusticia, desigualdad y miseria irremediable de antaño. El progreso tecnológico hace racional, y ciertamente imperativo, el planificar, y la ansiedad por el éxito de una determinada sociedad planificada inclina naturalmente a los planificadores a buscar el aislamiento de las fuerzas peligrosas que, por ser incalculables, puedan poner el

plan en peligro. Este es un incentivo poderoso para la «autarquía» o «el socialismo en un solo país», tanto si es impuesto por conservadores o por los defensores del *New Deal*, por los aislacionistas, por los socialdemócratas o por los imperialistas. Esto, a su vez, genera barreras artificiales y restringe cada vez más los propios recursos de los planificadores. En casos extremos, esta política conduce a la represión de los descontentos y a un perpetuo reforzamiento de la disciplina que cada vez absorbe más tiempo y talento a los que en principio la concebían sólo como un medio para lograr un mínimo de eficacia. Poco después se convierte en un odioso fin en sí misma, ya que su realización conduce a un círculo vicioso de represión para sobrevivir, y de sobrevivir principalmente para reprimir. Así, el remedio se convierte en algo peor que la enfermedad, y toma la forma de esas ortodoxias que se basan en la simple fe puritana de individuos que nunca conocieron, o que han olvidado cómo pudieron haber sido la *douceur de vivre*, la libre autoexpresión, la infinita variedad de personas y de relaciones entre ellas, y el derecho a la libre elección, que es difícil de soportar, aunque más duro es renunciar a él.

El dilema es lógicamente insoluble: no podemos sacrificar la libertad y la organización necesarias para su defensa, o un nivel mínimo de bienestar. Por tanto, la solución debe estar en algún compromiso algo reprochable lógicamente, flexible e incluso ambiguo. Cada situación requiere sus propias medidas específicas, ya que, como dijo Kant, «del fuste torcido de la humanidad nunca ha salido nada derecho»<sup>16</sup>. Lo que esta época necesita no es (como oímos a menudo) más fe, una dirección más severa o una organización más científica, sino, por el contrario, menos ardor mesiánico, más escepticismo culto, más tolerancia con las idiosincrasias, medidas *ad hoc* más frecuentes para lograr los objetivos en un futuro previsible, más espacio para que los individuos y las minorías cuyos gustos y creencias encuentran (justa o injustamente, no importa) poca respuesta entre la mayoría logren sus fines personales. Lo que hace falta es una aplicación menos fanática y mecánica de principios generales, por muy racionales y correctos que éstos sean, una aplicación más cauta y menos orgullosamente segura de sí misma, de soluciones generales probadas científicamente en los casos individuales que no se hayan examinado. El «Surtout, Messieurs, point de zèle»<sup>17</sup> del malvado

<sup>16</sup> *Op. cit.* (p. 46 *supra*, nota 6), vol. 8, p. 23, línea 22.

<sup>17</sup> «Sobre todo, caballeros, nada de celo.» Esta máxima de Talleyrand aparece de diversas formas. La más antigua que he encontrado es «N'ayez pas de zèle», en C.-A. Sainte-Beuve, «Madame de Staël» (1835), vol. 2, p. 1104, en Sainte-Beuve, *Oeuvres*, ed. Maxime Leroy ([París], 1949-1951). Esta versión del texto aparece en Philaretès Chasles, *Voyages d'un critique à travers la vie et les livres* (1865-188), vol. 2, *Italie et Espagne*, p. 204. En esta última versión «point» con frecuencia es sustituido por «pas trop» (no demasiado), como en la p. 343, *infra*, pero no he encontrado ninguna autoridad del siglo XIX para esta forma concreta (ed.).

puede ser más humano que la exigencia de uniformidad del virtuoso Robespierre, y un freno saludable al control excesivo sobre las vidas de los hombres en una época de planificación social y tecnología. Debemos obedecer a la autoridad no porque sea infalible, sino únicamente por razones estricta y abiertamente utilitarias, como un medio necesario.

Como no se puede garantizar que ninguna solución esté libre de error, ninguna disposición es definitiva. Por tanto, un tejido social menos organizado y la tolerancia de un mínimo de ineficacia, que permita incluso un cierto grado de charla inútil, de curiosidad inútil, de perseguir esto o aquello sin un fin concreto, sin autorización —el propio «derroche conspicuo»— puede permitir más variación individual espontánea (por la que el individuo debe asumir, en último término, toda la responsabilidad) y siempre será más valioso que el más claro y creado con más cuidado modelo impuesto. Sobre todo, es necesario darse cuenta de que los tipos de problemas cuya resolución es garantizada por determinados métodos de educación o sistemas de organización social, religiosa o científica, no son *eo facto* las únicas cuestiones centrales de la vida humana. La injusticia, la pobreza, la esclavitud o la ignorancia pueden resolverse con una reforma o una revolución. Pero los hombres no viven solamente luchando contra el mal; viven también para conseguir fines positivos, individuales o colectivos, de los que hay una gran variedad y que a menudo son impredecibles y, a veces, incompatibles. Es a partir de la intensa preocupación por estos fines últimos, incommensurables, de los que no se puede asegurar que cambien o permanezcan; es mediante la persecución individual o colectiva de dichos fines —sin planificar y, a veces, sin un equipo técnico adecuado, en la mayoría de los casos sin la esperanza consciente del éxito y menos todavía de la aprobación oficial— como llegan los mejores momentos en las vidas de los individuos y de los pueblos.



## LA INEVITABILIDAD HISTÓRICA

... esas inmensas fuerzas impersonales...

T. S. ELIOT<sup>1</sup>

### I

Al escribir hace unos diez años<sup>2</sup> en el lugar donde se refugiaba durante la ocupación alemana del norte de Italia, Bernard Berenson dejó grabadas sus ideas sobre lo que él llamó la «Interpretación accidental de la historia». «Ésta —dijo— me apartó de la doctrina, que aceptaba en mi juventud, de la inevitabilidad de los acontecimientos y del demonio Moloc que nos devora todavía hoy día: la doctrina de “la inevitabilidad histórica”. Cada vez creo menos en estos dogmas, más que dudosos y desde luego peligrosos, que tienden a hacernos aceptar que lo que sucede es irresistible y que es temerario oponerse a ello»<sup>3</sup>. Las palabras de este famoso crítico son especialmente oportunas en un momento en el que hay, por lo menos en los filósofos de la historia, si es que no también en los historiadores, una tendencia a volver a la antigua actitud de que todo lo que es, es («considerado objetivamente») lo

<sup>1</sup> *Notes Towards the Definition of Culture* (Londres, 1948), p. 88.

<sup>2</sup> Escrito en 1953.

<sup>3</sup> Bernard Berenson, *Rumour and Reflection: 1941-1944* (Londres, 1952), p. 116 (entrada registrada el 11 de enero de 1943).

mejor, de que explicar es («en último término») justificar, o de que comprender todo es perdonar todo, falacias persistentes (benévolamente denominadas verdades a medias) que han llevado a una especial defensa de esta idea y, desde luego, a una inmensa ofuscación.

Éste es el tema del que quisiera hablar; pero antes de hacerlo tengo que expresar mi gratitud al director de esta gran institución y a sus colegas por el honor que me han hecho al invitarme a dar esta conferencia, la primera de las conmemorativas de Auguste Comte. Desde luego, Comte merece que se le conmemore y se le alabe. Fue en su propio tiempo un pensador muy celebrado, y si hoy día raramente se mencionan sus obras, por lo menos en este país, ello es debido en parte a que hizo su trabajo demasiado bien. Las ideas de Comte han afectado a las categorías de nuestro pensamiento con mayor profundidad que lo que comúnmente se supone. Nuestra concepción de las ciencias naturales, de la base material de la evolución cultural, de todo lo que llamamos el Occidente progresista, racional y culto; nuestra idea de las relaciones que hay entre las instituciones y los símbolos y ceremonias públicos, y la vida emocional de los individuos y sociedades y, por tanto, nuestra idea de la Historia misma, debe mucho a sus enseñanzas y a su influencia. Su grotesca pedantería, lo aburrido e ilegible de muchos de sus escritos, su vanidad, su excentricidad, su solemnidad, el patetismo de su vida privada, su dogmatismo, su autoritarismo, sus falacias filosóficas, todo lo que es raro en su carácter y escritos, no debe cegarnos para reconocer sus méritos. El padre de la sociología no es de ninguna manera la figura ridícula con la que se le representa demasiado frecuentemente. Entendió mejor que la mayoría de los pensadores de su época el papel que desempeña la ciencia natural y las verdaderas razones de su prestigio. No vio profundidad alguna en la mera oscuridad, puso al descubierto los engaños, denunció el impresionismo intelectual; luchó contra muchas mitologías metafísicas y teológicas, algunas de las cuales, si no hubiera sido por los golpes que él les asestó, todavía podrían estar presentes, y dio armas para la guerra contra los enemigos de la razón, muchas de las cuales están muy lejos de haberse pasado de moda. Pero, sobre todo, entrevió lo que es el tema central de toda filosofía: la distinción que hay entre las palabras (o pensamientos) que se refieren a palabras, y las palabras (o pensamientos) que se refieren a cosas, contribuyendo con ello a establecer el fundamento de lo mejor y más revelador que hay en el empirismo moderno y, por supuesto, dejando una gran huella en el pensamiento histórico. Creyó en la aplicación a todos los campos de los cánones explicativos científicos; es decir, naturalistas, y no vio ninguna razón por la que éstos no fuesen válidos tanto para las relaciones entre los seres humanos como para las relaciones entre las cosas.

Esta doctrina no era original y en su tiempo ya se estaba volviendo en cierto modo anticuada; se habían redescubierto los escritos de Vico. Herder había transformado los conceptos de nación, sociedad y cultura, y tanto Ranke como Michelet estaban cambiando el arte y la ciencia de la historia. La idea de que la historia humana podía transformarse en una ciencia natural aplicando también a los seres humanos una especie de zoología sociológica, semejante al estudio de las abejas y castores, idea que Condorcet había defendido tan ardientemente y profetizado con tanta confianza, y que representa un simple conductismo, había provocado una reacción contra sí misma. Se la consideraba como una deformación de los hechos, la negación de la evidencia de la experiencia directa, y una deliberada supresión de mucho de lo que sabemos sobre nosotros mismos, nuestros motivos, propósitos y decisiones, perpetrada con el fin de conseguir a todo trance un método único y unitario en todo el conocimiento. Comte no cometió las exageraciones de un La Mettrie o un Büchner. No dijo que la historia fuera una especie de física o que se pudiera reducir a ella, pero su concepción de la sociología iba dirigida en esa dirección —de una pirámide completa y omnicomprendiva del conocimiento científico: un solo método, una sola verdad y una sola escala de valores racionales y «científicos». Este ingenuo anhelo de unidad y simetría a expensas de la experiencia todavía está presente en la actualidad.

## II

La idea de que se pueden descubrir grandes leyes o regularidades en el proceso de los acontecimientos históricos atrae, naturalmente, a aquellos que están impresionados con el éxito que tienen las ciencias naturales en clasificar, correlacionar y sobre todo, predecir. Consecuentemente, intentan ampliar el conocimiento histórico, de forma que cubra los vacíos del pasado (y, a veces, para construir en el vacío sin límites del futuro), aplicando el método «científico»: extendiendo este conocimiento, armados con un sistema metafísico o empírico, a partir de las áreas aisladas de certeza, o virtual certeza, que pretenden poseer. Y sin duda alguna mucho se ha hecho, y se hará, tanto en el terreno de la historia como en otros terrenos, razonando a partir de lo conocido para conocer lo desconocido; o a partir de lo que se conoce poco para conocer lo que todavía se conoce menos<sup>4</sup>. Pero cualquier valor

<sup>4</sup> No quiero entrar aquí en la cuestión de qué son esos procedimientos, por ejemplo, qué se pretende al decir que la historia es una ciencia, si los métodos empleados para los descubrimientos históricos son inductivos, «hipotético-deductivos» o analógicos, o hasta qué punto son o deberían ser pare-

que tenga la percepción de leyes o uniformidades para estimular o comprobar determinadas hipótesis sobre el pasado o el futuro, esta percepción ha desempeñado y está desempeñando cada vez más otro papel, más dudoso, en la determinación de la concepción de nuestro tiempo. No ha afectado sólo a los modos de observar y describir las actividades y caracteres de los seres humanos, sino también a las actitudes políticas y religiosas respecto a ellos. Pues entre los problemas que tienen que surgir en toda consideración sobre cómo y por qué los seres humanos actúan y viven como lo hacen están los problemas de la motivación y responsabilidad humanas.

Al describir la conducta humana siempre ha sido artificial y demasiado austero omitir las cuestiones del carácter y de los propósitos de los individuos. Y al considerar éstos se evalúan no sólo el grado y el tipo de influencia que un motivo y carácter cualquiera tienen sobre lo que sucede, sino también su cualidad política y moral, en los términos de la escala de valores que se acepte consciente o semiconscientemente en el pensamiento y la acción propios. ¿Cómo surgió esta situación o aquella? ¿Quién o qué fue o es (o será o pudo ser) responsable de una guerra, de una revolución, de un colapso económico, de un renacimiento de las artes o de las letras, de un descubrimiento, una invención o una transformación espiritual que cambia las vidas de los hombres? La idea de que existen teorías personalistas e impersonalistas de la historia se ha convertido en un lugar común. Por una parte, teorías según las cuales las vidas de pueblos y sociedades enteras se han visto influidas por individuos excepcionales<sup>5</sup>, o, por otra, doctrinas según las cuales lo que sucede ocurre como resultado, no de los deseos y propósitos de deter-

cidos a los métodos de las ciencias naturales, y parecidos a cuál de estos métodos, y de cuál de estas ciencias, pues, evidentemente, hay una variedad de métodos y procedimientos mayor que la que dan los libros de texto de lógica o metodología científica. Puede que los métodos de investigación histórica sean únicos, por lo menos en algunos aspectos, o que algunos de ellos sean más bien diferentes que parecidos a los de las ciencias de la naturaleza, mientras que otros se parezcan a determinadas técnicas científicas, especialmente los que se aplican a investigaciones auxiliares tales como la arqueología, paleografía o antropología física. O, a su vez, puede que dependan del tipo de investigación histórica que se esté llevando a cabo, y que no sea el mismo en la demografía y en la historia, en la historia política y en la historia del arte, o en la historia de la tecnología y en la historia de la religión. La «lógica» de los diversos estudios humanos ha sido investigada de una manera insuficiente, y es muy de desear que se den explicaciones convincentes de todas sus variedades con una escala de ejemplos concretos, sacados de lo que se hace en realidad.

<sup>5</sup> En efecto, la idea misma de un gran hombre, por muy compleja que sea y por mucho cuidado que se tenga al determinarla, lleva consigo esta creencia; pues este concepto, incluso en su forma más atenuada, sería vacío a no ser que se pensara que algunos hombres habían tenido un papel más decisivo que otros en el curso de la historia. La idea de grandeza, a diferencia de las de bondad, maldad, talento o belleza, no es una mera característica de los individuos en un contexto más o menos privado, sino que, tal como la usamos ordinariamente, está relacionada directamente con la eficacia social, con la capacidad que tengan los individuos de cambiar radicalmente las cosas en gran escala.



minados individuos que se puedan identificar, sino de los de un gran número de personas no determinadas; entendiendo también con ello que estos deseos y fines colectivos no están sólo, o incluso en gran parte, determinados por factores impersonales y, por tanto, no son deducibles por completo, o incluso en gran parte, sólo del conocimiento de las fuerzas naturales tales como el medio ambiente, el clima o los procesos físicos, fisiológicos y psicológicos. En cualquiera de estas dos concepciones la tarea de los historiadores se convierte en investigar quién quiso qué, cuándo, dónde y de qué manera; cuántos hombres evitaron o persiguieron la consecución de un determinado objetivo, y, más aún, se convierte en preguntar en qué circunstancias tales deseos o miedos han resultado ser efectivos, hasta qué extremo y con qué consecuencias.

Frente a este tipo de interpretación en términos de propósitos y caracteres de los individuos, hay un grupo de concepciones (a las que el progreso de las ciencias naturales ha dado un prestigio grande y creciente) según las cuales todas las explicaciones que se den en términos de intenciones humanas se basan en una mezcla de vanidad y terca ignorancia. Estas concepciones están basadas en el supuesto de que es ilusorio creer en la importancia de los motivos y en el de que la conducta humana en realidad se lleva a cabo como se lleva por causas que sobrepasan con mucho el control de los individuos; por ejemplo, por la influencia de factores físicos, del medio ambiente o de la costumbre; por el crecimiento «natural» de alguna unidad más amplia —una raza, una nación, una clase, una especie biológica o (según algunos escritores) por alguna entidad concebida en términos todavía menos empíricos—, un «organismo espiritual», una religión, una civilización o un Espíritu Universal hegeliano (o budista); entidades cuyas actividades o manifestaciones en la tierra son objeto de investigaciones, bien empíricas o bien metafísicas, en función de la visión cosmológica que tengan los diversos pensadores particulares. Los que se inclinan a esta clase de interpretación impersonal del cambio histórico, bien porque crean que tiene un mayor valor científico (es decir, que les capacita para predecir el futuro o «retrodecir» el pasado con más éxito o más precisión), o porque crean que lleva consigo una profunda visión crucial de la naturaleza del universo, están obligados por ella a rastrear la responsabilidad última de lo que sucede en los actos y conducta de entidades o «fuerzas» impersonales, «transpersonales» o «suprapersonales», cuya evolución se identifica con la historia humana. Es verdad que de estos teóricos los que son más cautelosos y tienen las ideas más claras intentan hacer frente a las objeciones que les hacen los críticos que tienen mentalidad empirista, añadiendo en nota a pie de página, o como ocurrencia tardía, que, cualquiera que sea su terminología, no debe considerárselas

como que creen que existen literalmente tales criaturas como las civilizaciones, razas o espíritus de naciones viviendo junto con los individuos que las componen; y añaden que se dan cuenta totalmente de que todas las instituciones «en último término» consisten en hombres y mujeres individuales y no son ellas mismas personalidades, sino sólo aparatos convenientes —modelos idealizados, tipos, etiquetas o metáforas—, diferentes modos de clasificar, agrupar, explicar o predecir las propiedades y conducta de los seres humanos individuales en términos de sus más importantes (es decir, históricamente efectivas) características empíricas. Sin embargo, estas advertencias a menudo resultan ser sólo excusas de boquilla para los principios —excusas en las que los que profesan estos principios en realidad no creen. Tales escritores rara vez escriben o piensan como si se tomasen muy en serio estas advertencias destinadas a rebajar el tono de sus ideas, y los que entre ellos son más inocentes e ingenuos ni siquiera pretenden suscribirlas. Así, las naciones, culturas o civilizaciones no son desde luego para Schelling o Hegel (y Spengler; y uno se siente inclinado, aunque de manera un tanto dudosa, a añadir a Arnold Toynbee) meros términos colectivos convenientes que representan a los individuos que poseen ciertas características en común, sino que parecen ser más «reales» y «concretas» que los individuos que las componen. Los individuos devienen «abstractos» precisamente porque son meros «elementos» o «aspectos», «momentos» abstraídos artificialmente para determinados propósitos *ad hoc* y, literalmente, no tienen ninguna realidad (o, en todo caso, ser «histórico», «filosófico» o «real») independiente de las totalidades de las que forman parte; de la misma manera que el color de una cosa, su forma o su valor son «elementos», «atributos», «modos» o «aspectos» de los objetos concretos, que se aíslan por conveniencia y a los que se les piensa como existentes independientemente, por su cuenta, sólo por causa de alguna debilidad o confusión de la inteligencia que analiza.

Marx y los marxistas son más ambiguos. No podemos estar muy seguros de qué pensar de una categoría tal como la de «clase» social, cuya emergencia y cuyas luchas, victorias y derrotas condicionan las vidas de los individuos, a veces en contra, y más frecuentemente con independencia de los propósitos conscientes o expresos de tales individuos. Nunca se dice que las clases son, literalmente, entidades independientes: están constituidas por los individuos en su interacción (principalmente económica). Sin embargo, intentar explicar las acciones de los individuos o intentar poner en ellas valores políticos o morales examinando uno por uno a tales individuos, incluso hasta el extremo limitado en que es posible tal examen, es considerado por los marxistas no sólo impracticable y una pérdida de tiempo (como des-

de luego puede que lo sea), sino absurdo en un sentido más fundamental; porque las causas «verdaderas» (o «más profundas») de la conducta humana no están en las circunstancias específicas de una vida individual o en los pensamientos y voluntades del individuo (como las podría describir un psicólogo, un biógrafo o un novelista), sino en la penetrante interrelación que hay entre una gran variedad de tales vidas con su medio natural y su medio creado por el hombre. Los hombres hacen lo que hacen y piensan lo que piensan en gran parte en «función de» la inevitable evolución de la «clase» en su totalidad; de lo que se desprende que la historia y el desarrollo de las clases pueden ser estudiadas independientemente de las biografías de los individuos que las componen. Es la «estructura» y la «evolución» de la clase sola lo que, en último término, cuenta (causalmente). Esto es, *mutatis mutandis*, parecido a la creencia que tienen en la primacía de los modelos colectivos los que atribuyen activas propiedades a la raza o a la cultura, sean éstos internacionalistas benévolos como Herder, que creía que pueblos diferentes pueden y deben admirarse, amarse y asistirse mutuamente de la misma manera que lo pueden y lo hacen los individuos, ya que los pueblos son en cierto sentido individuos (o supraindividuos), o sean campeones feroces de la guerra y de la autoafirmación nacional o racial, como Gobineau, Houston Stewart Chamberlain o Hitler. Y esta misma nota, a veces suave y civilizada, a veces duramente agresiva, se oye también en las voces de todos aquellos defensores de las *mystiques* colectivistas que partiendo del individuo apelan a la tradición o a la conciencia (o «inconsciencia») colectiva de una raza, nación o cultura, o que, como Carlyle, creen que los nombres abstractos merecen ser escritos con letras mayúsculas y nos dicen que la Tradición o la Historia (o «el pasado», la especie o «las masas») son más sabias que nosotros, que la gran sociedad de los vivos y los muertos, de nuestros antepasados y de las generaciones que no han nacido todavía, tienen metas más amplias que las de cualquier individuo aislado —no siendo nuestras vidas más que un insignificante fragmento de ellas—, y que pertenecemos a esta unidad más amplia en las partes «más profundas» y quizá menos consciente de nosotros mismos<sup>6</sup>. Hay muchas versiones de esta creencia, con variadas pro-

<sup>6</sup> Además se nos dice que pertenecemos a estas totalidades, que estamos unidos a ellas «orgánicamente», lo separamos o no, y que el significado que nosotros tengamos está solamente en función de la medida en que seamos sensibles a estos imponderables, no analizables y apenas explicables relaciones, así como también en función de la medida en que nos identifiquemos con ellas; pues solamente somos algo, o valemos algo, en la medida que pertenezcamos a una entidad mayor que nosotros, y seamos, por tanto, portadores de «sus» valores e instrumento de «sus» fines, viviendo «su» vida, y sufriendo y muriendo por «su» realización, que tiene más riqueza que la nuestra. Hay que distinguir esta conocida manera de pensar de la suposición no menos conocida, pero sí menos cargada de contenido ético, de que las concepciones y conducta de los hombres están condicionadas en gran parte

porciones de empirismo y miticismo, de inclinación «suave» y «dura», de optimismo y pesimismo, y de colectivismo e individualismo; pero lo que tienen de común todas estas concepciones es la fundamental distinción (en la que se basan) entre juicios «reales» y «objetivos», por una parte, y juicios «subjetivos» o «arbitrarios», por otra; distinción basada, respectivamente, en la aceptación o rechazo de este acto, en último término místico, de identificación de uno mismo con una realidad que trasciende la experiencia empírica.

Para Bossuet, para Hegel, para Marx<sup>7</sup>, para Spengler (y para casi todos los pensadores según los cuales la Historia es «más» que sucesos pasados; es decir, una teodicea), esta realidad toma la forma de una «marcha de la historia» objetiva. Este proceso puede pensarse como que está en el tiempo y en el espacio o por encima de ellos; que es cíclico, espiral o rectilíneo, o que ocurre bajo la forma de un peculiar movimiento en zigzag, llamado a veces dialéctico; que es continuo y uniforme, o irregular, interrumpido por súbitos saltos que dan lugar a «nuevos niveles»; que se debe a las formas cambiantes de una única «fuerza» o de elementos conflictivos aprisionados (como en algún mito antiguo) en una eterna lucha pírrica; que es la historia de una sola deidad, «fuerza» o «principio», o de varios; que está destinado a terminar bien o mal; que guarda para los seres humanos la esperanza de la salvación eterna, de la condenación eterna, de las dos por turno, o de ninguna. Pero cualquiera que sea la versión que de esto se acepte —y nunca es una teoría científica, esto es, que se pueda probar empíricamente y que esté formulada en términos cuantitativos, y menos aún una descripción de lo que ven nuestros ojos y oyen nuestros oídos<sup>8</sup>—, hay una única moraleja:

por los hábitos de los otros miembros, actuales y pasados, de su sociedad, de que los prejuicios y las tradiciones son muy fuertes, de que pueden heredarse caracteres tanto mentales como físicos, y de que todo esfuerzo que se haga para influir en los seres humanos y juzgar su conducta tiene que tener en cuenta estos factores que no son racionales. Pues mientras que la primera actitud es metafísica y normativa (que Karl Popper llama «esencialista»), la segunda es empírica y descriptiva, y mientras que aquella es en gran parte un elemento del tipo de antiindividualismo ético y político que defienden los nacionalistas románticos, los hegelianos y otros trascendentalistas, ésta es una hipótesis sociológica y psicológica que, sin duda alguna, lleva consigo sus propias implicaciones éticas y políticas, pero que basa sus pretensiones en la observación de los hechos empíricos y puede ser confirmada, refutada, o hecha menos plausible, por ésta. En sus formas extremas, estas posturas se contradicen entre sí, mientras que en sus formas más suaves y menos consecuentes tienden a entremezclarse o incluso a unirse.

<sup>7</sup> O, como algunos prefieren decir, Engels.

<sup>8</sup> Nadie ha demostrado esto con más abrumadora lucidez que el profesor Karl Popper. Aunque a mí me parece que, en cierto modo, ha subestimado las diferencias que existen entre los métodos de las ciencias naturales y los de la historia o el sentido común en este asunto (*The Counter-Revolution of Science* del profesor F. v. Hayek parece ser más convincente, a pesar de algunas exageraciones), en sus libros *The Open Society and its Enemies* y *The Poverty of Historicism* ha puesto al descubierto al-

que tenemos que aprender a distinguir el «verdadero» curso de los acontecimientos de los sueños, fantasías y «racionalizaciones» que construimos inconscientemente para nuestro consuelo y diversión, ya que aquéllos pueden confortarnos por un período de tiempo, pero al final nos traicionarán cruelmente. Se nos dice que hay una naturaleza de las cosas y que ésta tiene una determinada estructura en el tiempo: «Las cosas son lo que son —dijo hace dos siglos un sensato filósofo inglés— y sus consecuencias serán las que serán; ¿por qué, entonces, habríamos de procurar que nos engañen?»<sup>9</sup>.

¿Qué tenemos que hacer, entonces, para evitar el engaño? Por lo menos —si no podemos aceptar la idea de «espíritu» o «fuerzas» suprapersonales— tenemos que admitir que todos los acontecimientos suceden con arreglo a unas leyes uniformes, inmutables y que pueden descubrirse; pues, si alguno no sucediera así, ¿cómo podríamos encontrar las leyes de tales sucesos? Y sin orden universal —un sistema de leyes verdaderas—, ¿cómo podría ser «inteligible» la historia, cómo podría «tener sentido», «tener significado», ser más que un relato de una sucesión de episodios fortuitos una mera colección de cuentos de viejas? (como parece que por esta misma razón pensó Descartes). Nuestros valores —lo que creemos que es bueno y malo, importante y trivial, que está bien y que está mal, noble y despreciable— están condicionados por el lugar que ocupamos en la ley que rige la historia, subidos en el peldaño de la escalera que se mueve. Alabamos y culpamos, veneramos y condenamos lo que está o no de acuerdo con los intereses, necesidades e ideales que intentamos satisfacer —los fines que (estando hechos de la manera que estamos) no podemos por menos de perseguir— con arreglo a nuestras luces; es decir, con arreglo a nuestra propia percepción de nuestra condición, del puesto que ocupamos en la «naturaleza». Se considera que tales actitudes son «rationales» y «objetivas» en la medida que percibimos esta condición con exactitud; es decir, en la medida que entendemos dónde nos encontramos con relación al gran plan universal, al movimiento cuyas regularidades discernimos cuanto nos lo permiten nuestro conocimiento y sentido histórico. De esta misma conciencia dependen los valores que tienen cada generación y condición humana, así como sus propias perspectivas con relación al pasado y al futuro que a su vez dependen de dónde han llegado, de lo que han dejado atrás y de a dónde se dirigen. Condenar a los griegos, a los romanos, a los asirios o a los aztecas por algún determinado desatino o

gunas de las falacias del «historicismo» metafísico con tal fuerza y precisión, y ha puesto tan en claro su incompatibilidad con cualquier tipo de empirismo científico, que ya no queda ninguna excusa para confundir estas dos clases de métodos.

<sup>9</sup> Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* (Londres, 1726), sermón 7, p. 136 [§ 16].

defecto puede que no sea más que decir que lo que ellos hicieron, desearon o pensaron entra en conflicto con nuestra propia concepción de la vida, que puede que sea la concepción verdadera u «objetiva» por la etapa que hemos alcanzado y que se percibe con más o menos claridad según la profundidad y exactitud con que entendemos lo que es esta etapa y la manera como se desarrolla. Si los romanos y los aztecas pensaron de modo diferente a como pensamos nosotros, puede que no hayan pensado peor ni menos verdadera y «objetivamente» en la medida en que entendieron su propia condición y su tan diferente etapa de desarrollo. Condenar nosotros su escala de valores es suficientemente válido para nuestra condición, que es el único punto de referencia que tenemos. Y si nos hubieran conocido nos hubieran condenado con la misma dureza puesto que sus circunstancias y valores eran inevitablemente lo que eran con igual validez.

Con arreglo a esta concepción no hay nada, ningún punto de apoyo, fuera del movimiento general en donde nosotros, o ellos, podamos, o puedan, tomar una posición fija; no hay normas estáticas absolutas con arreglo a las cuales puedan, en último término, ser evaluadas las cosas y las personas. De ahí que las únicas actitudes que se han descrito bien y condenado correctamente como relativas, subjetivas e irracionales son formas del fracaso en relacionar nuestro juicio con nuestros intereses más verdaderos; es decir, con lo que satisface más plenamente nuestra naturaleza —con todo lo que necesariamente tiene reservada la siguiente etapa de nuestro inevitable desarrollo—. Algunos pensadores de esta escuela juzgan con compasión las aberraciones subjetivas y las perdonan, considerándolas como actitudes temporales a partir de las cuales la racionalidad del futuro preservará en adelante a la humanidad. Otros se regocijan ufana o irónicamente con el inevitable destino de los que interpretan mal la marcha de los acontecimientos y, por tanto, chocan con ella. Pero sea con tono caritativo o sardónico, se condenen los errores de los locos individuos de la chusma ciega o se aplauda su inevitable aniquilación, esta actitud se basa en la creencia de que todo está forzado a ocurrir como ocurre por el mecanismo de la historia misma, por las fuerzas impersonales de la clase, la raza, la cultura, la Historia, la Razón, la Fuerza Vital, el Progreso o el Espíritu de la Época. Dada esta organización de nuestras vidas, que nosotros no creamos ni podemos alterar, ella, y solo ella, es en último término responsable de todo. Culpar o alabar a individuos o grupos de individuos por actuar bien o mal, en cuanto que ello lleva consigo la sugerencia de que en algún sentido son auténticamente libres para elegir entre diferentes posibilidades y de que, por tanto, puedan ser justa y razonablemente culpados o alabados por elegir de la manera que eligieron y eligen, es un gran disparate, una vuelta a una cierta primitiva o ingenua concepción

de los seres humanos, según la cual éstos pueden de alguna manera evadirse de la total determinación que causan en sus vidas las fuerzas naturales o sobrenaturales, y una recaída en un animismo infantil que rápidamente debe disipar el estudio del sistema científico o metafísico que sea pertinente. Pues si se diera realmente esta libertad de elegir, no podría existir la estructura determinada del mundo, que, según esta concepción, es la única que hace posible una completa explicación del mismo, sea ésta científica o metafísica. Y esto está eliminado por ser impensable; «la razón lo rechaza»; está confundido, es engañoso y superficial, una pueril megalomanía precientífica indigna de hombres civilizados.

La idea de que la historia obedece a leyes, sean éstas naturales o sobrenaturales, y de que todo acontecimiento de la vida humana es un elemento de una estructura necesaria, tiene profundos orígenes metafísicos: el apasionamiento por las ciencias naturales alimenta su desarrollo, pero éste no es sólo su única fuente ni, por supuesto, la principal. En primer lugar está la concepción teleológica del mundo, cuyas raíces se remontan a los comienzos del pensamiento humano. Se presenta en muchas versiones, pero lo que es común a todas ellas es la creencia de que los hombres, todas las criaturas vivientes y quizá también las cosas inanimadas, no son meramente lo que son, sino que tienen también determinadas funciones y persiguen determinados propósitos. Éstos, o bien les están impuestos por un creador que ha hecho a todas las personas y cosas para que cada una de ellas esté al servicio de una específica finalidad, o bien no están impuestos por ningún creador, sino que, por así decirlo, son internos a los que los poseen, de manera que toda entidad posee una «naturaleza» y persigue una finalidad específica que le es «natural», consistiendo la medida de su perfección en el grado en que la cumple. Según esta concepción, el mal, el vicio, la imperfección y todas las diversas formas de caos y error son formas de frustración, esfuerzos malogrados para alcanzar tales fines, y fallos debidos a la desventura que obstaculiza el camino de la propia realización o a los esfuerzos mal encaminados a cumplir una finalidad que no es «natural» a la entidad de que se trate.

En esta cosmología el mundo humano (y en algunas de sus versiones todo el universo) es una única jerarquía omnicompreensiva, de tal manera que explicar por qué cada uno de sus ingredientes es como es, está en el lugar y tiempo en que está y hace lo que hace es *eo ipso* decir cuál es su fin, en qué medida lo cumple satisfactoriamente y cuáles son las relaciones de coordinación y subordinación que hay entre los fines de las diversas entidades dotadas de finalidad en la pirámide armoniosa que forman colectivamente. Si esto es una imagen verdadera de la realidad, la explicación histórica, igual que cualquier otra forma de explicación, tiene que consistir sobre todo en

atribuir a los individuos, grupos, naciones o especies su propio puesto en la estructura universal. Conocer el puesto «cósmico» de una cosa o una persona es decir lo que es y lo que hace, y al mismo tiempo por qué debe ser como es y hacer lo que hace. De aquí que ser y tener valor, existir y tener una función (y cumplirla más o menos satisfactoriamente) son la misma cosa. La ley o estructura de la realidad, y sólo ella, confiere el ser, causa el dejar de ser y da finalidad; es decir, valor y significado a todo lo que existe. Entender es percibir leyes. Dar explicaciones históricas no es sólo describir una sucesión de acontecimientos, sino también hacerla inteligible, y hacerla inteligible es revelar la ley básica; no una de las diversas leyes posibles, sino el único plan que, siendo como es cumple solamente una finalidad particular y, por consiguiente, se revela como adecuado de una manera especificable dentro del único esquema «cósmico» que está por encima de todo y que es la finalidad del universo; finalidad en virtud de la cual, y sólo de ella, éste es propiamente un universo y no un caos de piezas y trozos no relacionados entre sí. Cuanto más a fondo se entienda la naturaleza de esta finalidad, y con ello las leyes que ésta lleva consigo en las diversas formas de la actividad humana, más explicativa o aclaratoria —«más profunda»— será la actividad del historiador. A no ser que se explique un acontecimiento, o el carácter de un individuo, o la actividad de una determinada institución, grupo o personaje histórico como la consecuencia necesaria del puesto que ocupa en la estructura de la realidad (y cuanto más amplio sea este esquema, es decir, más comprensivo, más probabilidades tiene de que sea el verdadero), no se da ninguna explicación y, por tanto, ninguna razón histórica. Cuanto mejor pueda mostrarse que un acontecimiento, acción o carácter es inevitable, mejor ha sido entendido, más profunda es la visión del investigador y más cerca estamos de la única verdad última omnicomprendiva.

Esta actitud es profundamente antiempírica. Atribuimos finalidades a todas las cosas y personas no porque tengamos pruebas para esta hipótesis; pues si hubiera lugar a pruebas que la apoyaran, en principio también podría haberlas contra ella, y entonces resultaría que algunos acontecimientos y cosas no tienen ninguna finalidad y, por tanto, en el sentido que se ha empleado antes, no pueden ser encajados en la ley o estructura general de la realidad, es decir, no pueden ser explicados en absoluto; pero esto no puede ser y se rechaza de antemano, *a priori*. Claramente estamos tratando aquí no con una teoría empírica, sino con una actitud metafísica que presupone que explicar una cosa, describirla como es «verdaderamente» —incluso definirla algo más que verbalmente, es decir, de manera superficial— es descubrir su finalidad. En principio todo es explicable, ya que todo tiene una finalidad, aunque nuestras inteligencias sean demasiado débiles o estén demasiado dis-



traídas para descubrir cuál es esta finalidad en un caso determinado. Según esta concepción, decir que las cosas o las personas existen es decir que persiguen fines; decir que existen o que son reales y que, sin embargo, literalmente, les falta una finalidad, haya sido ésta impuesta desde fuera, o sea «inherente» o «innata» a ellas mismas, no es decir algo que sea falso, sino, literalmente, algo que es contradictorio y, por tanto, carente de sentido. La teleología no es una teoría o una hipótesis, sino una categoría o estructura en cuyos términos se conciben y describen, o deben concebirse y describirse, todas las cosas.

La influencia que ha tenido esta actitud en la manera de escribir la historia, desde el poema épico de Gilgamesh hasta esos agradables solitarios que juega el profesor Arnold Toynbee con el pasado y el futuro de la humanidad —y los juega con una excitante habilidad e imaginación—, es demasiado conocida para que se necesite recalcarla. Por muy inconscientemente que sea, esta actitud entra en las ideas y en la lengua de los que hablan de la «subida» y «caída» de los estados, movimientos, clases o individuos, como si obedeciesen a algún ritmo irresistible, a un ascendente o decadente oleaje de alguna corriente cósmica, a una bajada o subida de marea en los acontecimientos humanos, sujetos a leyes naturales o sobrenaturales; como si las regularidades que puedan descubrirse hubiesen sido impuestas a los individuos o los «superindividuos» por un destino manifiesto, como si la idea de la vida como juego fuese algo más que una viva metáfora<sup>10</sup>. Para los que utilizan esta figura la historia es una obra de teatro —o una sucesión de obras

<sup>10</sup> Por supuesto, yo no quiero implicar con esto que podamos deshacernos de las metáforas y de las figuras de dición en las expresiones corrientes, y menos aún en las ciencias, sino que el peligro que hay de «cosificación» ilícita —confundir las palabras con las cosas, y las metáforas con las realidades— es mayor en este campo de lo que generalmente se supone. Los casos más notorios de esto son, desde luego, los que se refieren al Estado o a la nación, cuya cuasi personificación ha incomodado o indignado durante más de un siglo a los filósofos, o incluso a los hombres corrientes. Pero otras muchas palabras y acepciones tienen también peligros parecidos. Los movimientos históricos existen y debe permitírseles llamarlos así. Las actividades colectivas tienen lugar; las sociedades surgen, florecen, decaen y mueren. Las estructuras, «los ambientes» y las complejas relaciones que hay entre los hombres son como son y no deben ser analizados de mala manera, convirtiendo a sus elementos en meros átomos que los constituyen. Sin embargo, tomar estas expresiones de una manera tan literal que resulte natural y normal atribuirles propiedades causales y trascendentes, poderes activos y exigencias de sacrificios humanos, es dejarse engañar fatalmente por mitos. Hay «ritmos» en la historia, pero es un síntoma siniestro decir que son «inexorables». Las culturas tienen determinadas estructuras, y las épocas tienen su espíritu, pero explicar las acciones humanas como consecuencia o expresión «inevitable» de éstos es ser víctima de un uso equivocado de las palabras. No hay ninguna fórmula que garantice, ni lograr librarse de la Escila que puebla al mundo de dominaciones y poderes imaginarios, ni de la Caribdis que reduce todo al comportamiento comprobable de hombres y mujeres que se pueden identificar en momentos y en lugares que podemos determinar con precisión. No se puede hacer más que señalar la existencia de estos peligros; hay que navegar entre ellos lo mejor que se pueda.

de teatro, cómicas o trágicas—; un libreto cuyos buenos y malos, ganadores y perdedores, recitan su papel y sufren su destino con arreglo al texto que ha sido concebido para ellos, pero no por ellos; ya que de otra manera, no se podría concebir correctamente nada como trágico o cómico, no habría ninguna ley, regla ni explicación. Los historiadores, los periodistas y la gente corriente hablan en estos términos, que se han convertido en elemento esencial del habla ordinaria. Sin embargo, tomar al pie de la letra tales metáforas y giros, creer que tales leyes no son inventadas, sino descubiertas o percibidas intuitivamente, que no sólo son algunas de las muchas posibles melodías que pueden hacer los mismos sonidos para acceder a las exigencias del oído musical, sino que son en cierto sentido las únicas, y creer que existe la ley y el ritmo básico de la historia —algo que al mismo tiempo crea y justifica todo lo que existe— es tomar el juego demasiado en serio y ver en él una clave de la realidad. Ciertamente, es comprometerse uno mismo con la idea de que la noción de la responsabilidad individual es «en último término» una ilusión. Ningún esfuerzo, por muy ingenioso que sea, encaminado a reinterpretar esa noción, que ha sido tan atormentada, restaurará, dentro de un sistema teleológico, su significado normal, dándole el sentido de libre elección. Las marionetas pueden ser conscientes e identificarse alegremente con el inevitable drama en el que representan sus papeles; pero éste sigue siendo inevitable y ellas siguen siendo marionetas.

Por supuesto, la teleología no es la única metafísica de la historia; al lado de ella ha persistido otra distinción de apariencia y realidad, que ha sido incluso más célebre que aquélla, pero que de alguna manera es diferente. Para el pensador teleológico todo aparente desorden, inexplicable desastre, sentimiento gratuito, y todas las ininteligibles concatenaciones de acontecimientos fortuitos, se deben no a la naturaleza de las cosas, sino a que nosotros no logramos descubrir su finalidad. Todo lo que parece inútil, discordante, mezquino, feo, maligno y deformado, si realmente lo conociéramos, resultaría necesario para la armonía de la totalidad de las cosas que sólo puede conocer el creador del mundo o el mundo mismo (si pudiera hacerse consciente de él mismo y de sus fines). Se excluye *a priori* el fracaso total, ya que a un nivel «más profundo» siempre se considerará que todos los procesos culminan en éxito y, puesto que siempre tiene que existir un nivel «más profundo» que el de un determinado punto de vista, en principio no hay nada que pueda probar empíricamente qué es lo que constituyen el éxito o el fracaso «últimos». La teleología es una forma de fe que no puede ser confirmada ni refutada por ningún tipo de experiencia; le son por completo inaplicables las ideas de evidencia, prueba, probabilidad, etcétera.

Pero hay una segunda concepción, a la que el tiempo no ha hecho menos honores, según la cual no son los fines, más o menos oscuramente discernidos, lo que explica y justifica todo lo que sucede, sino que es una realidad intemporal, permanente y trascendente, «que está por encima», o «afuera», o «más allá», y que es como es para siempre, con una armonía perfecta, inevitable, y que se explica a sí misma. Las relaciones de cada uno de sus elementos con los demás y con el todo exigen necesariamente que cada uno de éstos sea lo que es. Si el mundo no parece manifestar esto y si nosotros no vemos los acontecimientos y personas reales conexiados por esas relaciones de necesidad lógica que haría inconcebible que cualquier cosa sea distinta de la que es, ello sólo es debido al fallo de nuestra propia visión. Estamos cegados por la ignorancia, la estupidez y la pasión, y la tarea de explicar —que tienen la ciencia y la historia— consiste en intentar mostrar el caos de apariencias como una reflexión imperfecta del orden perfecto de la realidad, de modo que una vez más todo venga a parar al sitio adecuado. Explicar es descubrir la estructura «que está por debajo». El ideal no es ahora una perspectiva distante que llama a todas las cosas y personas para que logren su propia realización, sino una última y eterna «estructura de la realidad» consecuente consigo misma, que es copresente «intemporalmente», por así decirlo, con el mundo confuso de los sentidos, que ella desecha como a imagen deformada y sombra débil, y del que es a la vez su origen, causa, explicación y justificación. La relación que hay entre esta realidad y el mundo de las apariencias constituye el objeto de todas las partes de la verdadera filosofía —de la ética, la estética, la lógica, la filosofía política, la filosofía de la historia y del derecho— con arreglo al «aspecto» de esta relación básica que se ha tomado en consideración. Pero por debajo de sus diferentes nombres —forma y materia, lo uno y lo múltiple, fines y medios, sujeto y objeto, orden y caos, movimiento y reposo, lo perfecto y lo imperfecto, lo natural y lo artificial, naturaleza e inteligencia— el tema central de la Realidad y la Apariencia sigue siendo uno solo y el mismo. Entender verdaderamente es entenderlo y entenderlo a él solo. Él juega el papel que juegan en teleología las ideas de función y fin. Sólo él explica y justifica a la vez.

Por último está la influencia de las ciencias naturales. De entrada esto parece una paradoja, pues, desde luego, el método científico es la negación misma de la especulación metafísica. Sin embargo, históricamente uno está íntimamente mezclado con la otra y, en el campo del que hablo, muestra importantes afinidades con ella; a saber, la idea de que todo lo que existe es necesariamente un objeto de la naturaleza material y, por tanto, es susceptible de ser explicado por leyes científicas. Si Newton fue en principio capaz de explicar cada movimiento de todo constituyente particular de la natura-

leza física en términos de un pequeño número de leyes muy generales, ¿no es razonable suponer que tanto los hechos psicológicos, que constituyen la vida consciente e inconsciente de los individuos, como los hechos sociales —las relaciones, actividades y «experiencias» internas de las sociedades— puedan ser explicados mediante el empleo de métodos similares? Bien es verdad que sabemos mucho menos de los objetos que tratan la psicología y la sociología que de los de la física o la química; pero ¿hay, en principio, alguna objeción contra la idea de que una investigación suficientemente escrupulosa y creadora sobre los seres humanos revelase un día leyes capaces de hacer predicciones tan acertadas y precisas como las que son ahora posibles en las ciencias naturales? Si la psicología y la sociología alcanzan alguna vez su debido desarrollo —y no hay motivo para pensar lo contrario—, tendremos leyes que nos capaciten, al menos en teoría (ya que en la práctica puede seguir siendo difícil), para predecir (o reconstruir) todos los detalles de la vida de todo ser humano en el futuro, presente y pasado. Si esto es (como desde luego lo es) el ideal teórico de ciencias tales como la psicología, la sociología y la antropología, las explicaciones históricas, para tener éxito, consistirán simplemente en la aplicación de las leyes de estas ciencias —sus hipótesis establecidas— a las situaciones individuales específicas. Habrá quizá psicología, sociología e historia «puras» —es decir, los principios mismos—, y habrá también la «aplicación» de éstos; nacerán la matemática social, la física social, la ingeniería social y la «fisiología» de todo sentimiento, actitud e inclinación, que serán tan precisas, acertadas y útiles como sus originales de las ciencias naturales. Esta es, sin duda, la manera de hablar y el ideal de los racionalistas del siglo XVIII como D'Holbach, D'Alembert y Condorcet. Los metafísicos son víctimas de un engaño; nada es trascendente ni tiene finalidad en la naturaleza; todo es mensurable; llegará un día en que, como respuesta a todos los penosos problemas que ahora nos acosan, podremos decir con Leibniz, «calculemus»<sup>11</sup>, y daremos las respuestas de manera clara, exacta y concluyente.

Lo que todos estos conceptos —tanto los metafísicos como los científicos— tienen en común (a pesar de sus diferencias, que son todavía mayores) es la idea de que explicar las cosas es subsumirlas en fórmulas generales y representarlas como ejemplos de leyes que valen para un número infinito de casos, de tal manera que con el conocimiento de todas las leyes pertinentes y de un suficiente número de hechos también pertinentes será posible decir no sólo lo que sucede, sino también por qué; pues, si se han estableci-

<sup>11</sup> «Calculemos», por ejemplo, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt (Berlín, 1875-1890), vol. 7, p. 200. Condorcet, en particular, tenía la misma actitud.

do las leyes correctamente, describir algo es, en efecto, afirmar que no puede suceder de otra manera. La pregunta «¿por qué?» significa para los teleologistas «¿en persecución de qué fin inalterable?»; para los «realistas» metafísicos no teleológicos significa «determinado de manera inalterable ¿por qué ley última?», y para los defensores de los ideales comtianos de la estadística y dinámica sociales, «¿resultante de qué causas?» —causas reales que son como son (hubieran podido ser de otra manera o no). La inevitabilidad de los procesos históricos, de las tendencias, de los «apogeos» y «decadencias», es meramente *de facto* para los que creen que el universo obedece sólo a «leyes naturales» que lo hacen tal como es; también lo es *de jure* —tanto su justificación como su explicación— para los que ven tal uniformidad no sólo como algo dado, como hecho bruto, como algo incambiable e incuestionable, sino como leyes, planes, finalidades e ideales, como ideas que están en la mente de una deidad racional o razón universal, como fines, como totalidades estéticas que se realizan a sí mismas, como justificaciones racionales metafísicas o teológicas, de otro mundo; como teodiceas que satisfacen el anhelo de saber no sólo por qué existe el mundo, sino por qué merece su existencia, y por qué existe precisamente este mundo, y no otro, o por qué no existe ningún mundo en absoluto, dando la solución de todo esto en términos de valores que o bien están «inmersos» de alguna manera en los hechos mismos, o bien los «determinan» desde alguna altura o profundidad «trascendente». Todas estas teorías son, en un sentido o en otro, formas de determinismo, ya sean teleológicas, metafísicas, mecanicistas, religiosas, estéticas o científicas. Y una característica común de todas estas concepciones es que implican que la libertad de elegir por parte del individuo (por lo menos aquí abajo) es en último término una ilusión, y que la idea de que los seres humanos nos hubieran podido elegir de manera diferente a como suelen hacerlo, se basa en la ignorancia de los hechos, resultando como consecuencia de esto que cualquier afirmación de que deberían haber obrado de una manera determinada, de que podían haber evitado una determinada situación, y de que merecen (y no sólo consiguen o provocan) alabanza o culpabilidad, aprobación o condena, se basa en la presuposición de que por lo menos algún ámbito de sus vidas no está completamente determinado por leyes, sean éstas metafísicas, teológicas, o expresen probabilidades generalizadas de las ciencias; en cuyo caso se mantiene que tal supuesto es evidentemente falso. El avance del conocimiento trae consigo nuevos ámbitos de experiencia que caen bajo el dominio de leyes que hacen posible inferir y predecir sistemáticamente. De ahí que, si pretendemos ser racionales, sólo podamos alabar y condenar, prevenir y animar, defender que hay justicia o sólo interés propio, perdonar, condonar, resolver, dar órdenes y sentir re-

mordimiento justificadamente, en la medida en que seguimos siendo ignorantes de la verdadera naturaleza del mundo. Cuanto más sabemos, más ampliamente se reduce el área de la libertad humana y, por tanto, su responsabilidad. Pues, para el ser que todo lo sabe y se da cuenta de que nada puede ser de diferente manera a como es, las ideas de responsabilidad o culpabilidad y de bien y mal están necesariamente vacías; éstas son sólo medidas de ignorancia y de ilusión adolescente, y percibir esto es el primer síntoma de madurez moral e intelectual.

Esta doctrina ha adoptado diferentes formas. Por una parte, están los que creen que los juicios morales carecen de fundamento porque sabemos demasiado, y, por otra, los que creen que éstos están injustificados porque sabemos demasiado poco. A su vez, entre los primeros se encuentran aquellos cuyo determinismo es optimista y benévolo, y aquellos cuyo determinismo es pesimista o, si no, es un pesimismo que tiene la confianza en un final feliz, aunque, al mismo tiempo, malévolos de una forma indignante o sardónica. Unos consideran la historia como medio para la salvación; otros, como medio para la justicia, venganza o aniquilación. Entre los optimistas se encuentran los racionalistas confiados; en particular, los que son heraldos y profetas (desde Bacon hasta los teóricos modernos de la sociedad) de las ciencias naturales y del progreso material, que sostienen que el vicio y el sufrimiento son siempre, en último término, producto de la ignorancia. El fundamento de su fe está en la convicción de que es posible descubrir lo que verdaderamente quieren todos los hombres en todas las épocas, así como lo que pueden hacer y lo que está para siempre por encima de sus fuerzas, y, a la luz de esto, inventar, descubrir y adaptar medios al servicio de fines que sean realizables. La debilidad y la miseria, la estupidez y el vicio, y los defectos morales e intelectuales se deben a los malos ajustes. Entender lo que son las cosas es (por lo menos) saber lo que tú quieres verdaderamente (y lo que quieren otros, que, si son alumnos, serán como tú) y saber cómo conseguirlo. Todo lo que es malo se debe a la ignorancia de los fines o de los medios, llegar al conocimiento de ambos es la finalidad y la función de las ciencias. Éstas avanzarán; se descubrirán tanto los verdaderos fines como los medios eficaces; aumentará el conocimiento; los hombres sabrán más y, por consiguiente, serán más sabios, mejores y más felices. Condorcet, cuyo *Esquisse* es el manifiesto más simple y conmovedor de esta creencia, no tiene ninguna duda de que la felicidad, el conocimiento científico, la virtud y la libertad están unidos como «por una cadena indisoluble»<sup>12</sup>, al mismo tiempo que la

<sup>12</sup> *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. de O. H. Prior e Yvon Belaval (París, 1970), p. 228.

estupidez, el vicio, la injusticia y la infidelidad son tipos de enfermedades que el avance de la ciencia eliminará para siempre, ya que estamos hechos como estamos por causas naturales y, cuando las entendamos, ello sólo será suficiente para ponernos en armonía con la «Naturaleza».

Alabar y culpar son funciones propias de la ignorancia; somos lo que somos, como las piedras y los árboles, las abejas y los castores, y si es irracional culpar o pedir cuentas a las cosas o animales, climas, suelos o fieras salvajes cuando nos causan algún daño, no es menos irracional culpar a los caracteres o actos, no menos determinados, de los hombres. Podemos lamentar, deplorar y exponer lo profundas que son la crueldad, injusticia y estupidez humanas, y confortarnos con la certeza de que todo esto se disipará pronto como un mal sueño con el rápido progreso de nuestro nuevo conocimiento empírico, ya que el progreso y la educación, si no inevitables, son por lo menos muy probables. La creencia en la posibilidad (o probabilidad) de la felicidad como producto de la organización racional es lo que une a todos los sabios benévolos de la Edad Moderna, desde los metafísicos del Renacimiento italiano a los pensadores evolucionistas de la *Aufklärung* alemana, desde los radicales y utilitaristas de la Francia prerrevolucionaria a los visionarios adoradores de la ciencia de los siglos XIX y XX. Esta creencia es el corazón de todas las utopías, desde Bacon y Campanella a Lessing y Condorcet, Saint-Simon y Cabet, Fourier y Owen, culminando en las fantasías burocráticas de Augusto Comte con su mundo de seres humanos fanáticamente ordenado en el que éstos están alegremente ocupados en cumplir sus funciones, cada uno de ellos dentro de su propio ámbito definido con toda rigurosidad, en la jerarquía (ordenada racionalmente e inalterable por completo) de la sociedad perfecta. Estos son los bienintencionados profetas humanitarios —nuestra propia época ha conocido no pocos de ellos, desde Julio Verne, H. G. Wells, Anatole France y Bernard Shaw hasta sus innumerables discípulos americanos—, predispuestos generosamente hacia toda la humanidad e intentando rescatar a todo ser vivo de su carga de ignorancia, dolor, pobreza y humillante dependencia de los demás.

La otra variante de esta actitud es mucho menos amable en sus tonos y sentimientos. Cuando Hegel y, después de él, Marx describen los procesos históricos también suponen que los seres humanos y sus sociedades forman parte esencial de una naturaleza más amplia, que Hegel considera de carácter espiritual y Marx de carácter material. En ella operan grandes fuerzas sociales, de las que sólo se dan cuenta los individuos más agudos y mejor dotados; el tipo corriente de hombre es ciego en grados diferentes para lo que verdaderamente determina su vida, y adora fetiches e inventa mitologías infantiles, que dignifica con el título de concepciones o teorías, para explicar

el mundo en que vive. De vez en cuando las fuerzas reales —impersonales e irresistibles— que verdaderamente gobiernan el mundo llegan a un punto de desarrollo en el que «debe» producirse un nuevo avance histórico. Entonces (tal como Hegel y Marx creyeron evidente) se alcanzan los momentos cruciales de avance; éstos adoptan la forma de saltos cataclísmicos y de revoluciones destructivas que, frecuentemente a sangre y fuego, establecen un nuevo orden sobre las ruinas del viejo. Inevitablemente, se ponen fuera de combate y se eliminan, junto con sus poseedores, las filosofías deficientes, miopes, caseras y pasadas de moda, de los que pertenecían al viejo sistema. Para Hegel y para otros muchos filósofos y poetas del movimiento romántico, aunque en modo alguno para todos, la historia es una perpetua lucha de grandes fuerzas espirituales encarnadas bien en instituciones —Iglesias, razas, civilizaciones, imperios, Estados nacionales— o bien en individuos de categoría sobrehumana —«figuras históricas universales»— y de genio despiadado y audaz que sobresalen por encima de sus insignificantes contemporáneos, a los que desprecian. Para Marx, esta lucha es una batalla entre grupos organizados y condicionados socialmente —entre clases sociales determinadas por la lucha por la subsistencia y la supervivencia y, por consiguiente, por el control del poder—. Hay una nota sardónica (solamente inaudible para sus seguidores más benévolos y tendenciosos) en las palabras de estos dos pensadores cuando consideran la inevitable derrota y destrucción de los filisteos, de los hombres y mujeres corrientes, a los que les cae en suerte vivir en uno de esos momentos decisivos de la historia. Tanto Hegel como Marx evocan la imagen de unos seres humanos estúpidos y pacíficos, en gran parte inconscientes del papel que representan en la historia, que construyen sus hogares con conmovedora esperanza y simplicidad sobre las verdes pendientes de lo que a ellos les parece la pacífica ladera de una montaña, que confían en la persistencia de su especial manera de vivir y de su propio orden económico, social y político, y que consideran sus propios valores como si fueran normas eternas, viviendo, trabajando y luchando sin darse cuenta de los procesos cósmicos, de los que sus vidas no son más que una etapa pasajera. Pero esa montaña no es corriente; es un volcán, y cuando llega la inevitable erupción (como siempre supo el filósofo que llegaría) sus casas, sus instituciones, cuidadosamente vigiladas, sus ideales, sus modos de vida y sus valores, son eliminados de la existencia en el cataclismo que marca el salto de la etapa «inferior» a la etapa «superior». Cuando se llega a este punto es cuando están en su elemento estos dos grandes profetas de la destrucción; es cuando entran en su terreno y examinan esa conflagración con una ironía, un desdén desafiante y casi byronianos. Saber es entender la dirección en que el mundo se mueve inexorablemente e identificarse uno



mismo con el creciente poder que se introduce en el mundo nuevo. Marx —y ello es parte de la atracción que ejerce para los que son de un tipo emocional semejante al suyo— se identifica con gran alegría, y a su manera no menos apasionadamente que Nietzsche o Bakunin, con la gran fuerza que es creadora en su mismo poder destructivo y que es acogida con desequilibrio y horror sólo por aquellos cuyos valores son desesperadamente subjetivos, por aquellos que escuchan a su conciencia, a sus sentimientos y a lo que les dicen sus nodrizas o sus profesores, sin darse cuenta de la gloria que tiene la vida en un mundo que se mueve de explosión en explosión para cumplir el gran designio cósmico. Cuando la historia se venga —y todo profeta *enragé* del siglo XIX confía en ella para que le venga de los que más odia— los mezquinos, ridículos, bochornosos y penosos hormigueros humanos son justamente pulverizados, porque lo que es justo e injusto, bueno y malo, está determinado por el fin al que tiende toda la creación. Todo lo que esté de parte de la razón victoriosa es justo y sabio; a todo lo que esté de la otra parte, es decir, de la parte del mundo que está condenada a la destrucción por obra de las fuerzas de la razón, se le llama con todo derecho estúpido, ignorante, subjetivo, arbitrario y ciego; y si llega hasta el extremo de intentar resistirse a las fuerzas que están destinadas a suplantarle, entonces también con toda la razón se le llama —es decir, se les llama a los tontos, pícaros y mediocres que lo constituyen— retrógrado, malo, oscurantista y perversamente hostil a los intereses más profundos de la humanidad.

Aunque sea diferente el tono de estas formas de determinismo —bien científico, humanitario y optimista, bien furioso, apocalíptico y alborotado— todos están de acuerdo en que el mundo lleva una dirección y está gobernado por leyes, y que esta dirección y estas leyes pueden hasta cierto punto descubrirse empleando las técnicas adecuadas para su investigación; más aún, también están de acuerdo en que el funcionamiento de estas leyes sólo puede ser comprendido por aquellos que se dan cuenta de que las vidas, los caracteres y los actos de los individuos, tanto mentales como físicos, están gobernados por «totalidades» más amplias a las que ellos pertenecen y que la evolución autónoma de estas «totalidades» es lo que constituye las llamadas «fuerzas», en términos de cuya dirección es como hay que formular la historia verdaderamente «científica (o «filosófica»)). Para encontrar la explicación de por qué unos determinados individuos o grupos de ellos actúan, piensan o sienten de una manera y no de otra, hay que empezar por intentar entender la estructura, el estado de desarrollo y la dirección de tales «totalidades», como por ejemplo las instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas a las que pertenecen esos individuos, y una vez que eso se conoce, la conducta de éstos (o de los más característicos entre ellos) debe hacerse

casi lógicamente deducible de lo que se conoce, y no constituye ningún problema separado de ello. Las ideas relativas a la identidad de estas grandes entidades o fuerzas y de sus funciones difieren de unos teóricos a otros. La raza, el color, la iglesia, la nación, la clase, el clima, el riesgo, la tecnología, la situación geopolítica, la civilización, la estructura social, el Espíritu Humano y el Inconsciente Colectivo —por tomar al azar algunos de estos conceptos— han representado en los sistemas histórico-teológicos el papel de protagonistas sobre el escenario de la historia. Se los concibe como las verdaderas fuerzas de las que los individuos son ingredientes, al mismo tiempo elementos constitutivos, y las más articuladas expresiones de una determinada fase de su desarrollo. Aquellos que se dan cuenta más clara y profundamente que otros del papel que juegan y, sea de buen grado o no, lo juegan en esa medida con más audacia y eficacia, esos son los jefes por naturaleza. Otros, llevados por sus pequeñas preocupaciones personales a ignorar u olvidar que forman parte de una estructura cambiante de manera continua o convulsiva, se engañan al suponer (o al actuar, por lo menos, como si así fuera) que ellos y sus semejantes están estabilizados para siempre en un nivel fijo.

Lo que implican las variantes de cualquiera de estas actitudes, igual que todas las formas del auténtico determinismo, es la eliminación de la idea de responsabilidad individual. Después de todo, es natural que los hombres, sea por razones prácticas o porque son dados a reflexionar, se pregunten qué o quién es responsable de una determinada situación que ellos ven con satisfacción o intranquilidad, con entusiasmo u horror. Si la historia del mundo se debe a la actuación de fuerzas identificables que precisamente no son las libres voluntades y elecciones humanas (tanto si éstas se dan en la realidad como si no) y que se ven poco afectadas por dichas voluntades, resulta entonces que la explicación adecuada de lo que sucede tiene que darse en términos de la evolución de tales fuerzas, y se produce la tendencia a decir que las que en último término son «responsables» son estas entidades mayores, y no los individuos. Yo vivo en un determinado momento del tiempo y en las circunstancias espirituales, sociales y económicas en las que se me ha puesto: ¿cómo entonces no voy a tener que elegir y actuar como lo hago? Los valores con arreglo a los cuales llevo mi vida son los de mi clase, raza, Iglesia o civilización, o son parte esencial de mi «situación» —de la posición que ocupo en la «estructura social». Nadie niega que sería tan estúpido como cruel echarme la culpa de que no sea más alto de lo que soy o considerar que el color del pelo y las cualidades de la inteligencia y corazón que tengo se deban principalmente a mi propia y libre elección, pues dichos atributos son como son sin la intervención de ninguna decisión mía. Si yo amplío ili-

mitadamente el contenido de esta categoría, entonces todo lo que es, es necesario e inevitable. Esta ilimitada extensión de la necesidad, sobre la base de cualquiera de las ideas que se han expuesto antes, pasa a ser intrínseca para explicarlo todo. Se convierte en una actividad absurda culpar y alabar, considerar que quepa la posibilidad de obrar de diferentes maneras y acusar o defender a las figuras históricas por actuar como actúan o actuaron. Por supuesto que puede que siga habiendo admiración y desprecio por un determinado individuo, pero ello se convierte en algo parecido a un juicio estético. Podemos elogiar o denunciar y sentir amor u odio, satisfacción y vergüenza, pero lo que no podemos hacer es culpar ni justificar. Alejandro, César, Atila, Mahoma, Cromwell e Hitler son igual que terremotos, inundaciones, crepúsculos, océanos o montañas; podemos admirarlos o temerlos, acogerlos bien o maldecirlos, pero censurar o ensalzar sus actos es (en último término) tan tonto como predicar sermones a los árboles (según señaló Federico el Grande, con su acostumbrada mordacidad, en el ataque que hizo al *Sistema de la naturaleza*, de d'Holbach)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Por supuesto, el determinismo no es idéntico al fatalismo, que es sólo una especie, y no la más plausible, del amplio género del determinismo. La mayoría de los deterministas parecen sostener que distinguir entre el comportamiento voluntario e involuntario, entre los actos y los movimientos o estados mecánicos, o entre aquello de lo que es responsable un hombre y de lo que no lo es, y por tanto, la idea misma de agente moral, depende de lo que es o puede ser afectado por la elección, esfuerzo o decisión que haga el individuo. Dicen que normalmente yo alabo o culpo a un hombre si creo, y porque creo, que lo que sucedió fue causado (o en todo caso podía haber sido causado) por su decisión o por la ausencia de ésta, que no debo alabarle o culparle si sus decisiones, esfuerzos, etc., fueron notablemente incapaces de afectar al resultado que yo aplaudo o lamento, y que esto es compatible con el más riguroso determinismo, ya que la decisión, el esfuerzo, etc., son las consecuencias causales inevitables de antecedentes espacio-temporales que se pueden identificar. A mí me parece que esto (que es en sustancia la clásica «disolución» del problema de la libertad que hacen los empiristas británicos, Hobbes, Locke y Hume, y sus seguidores modernos, Russell, Schlick, Ayer, Nowell-Smith, Hampshire, etc.) no resuelve este problema, sino que sólo lo hace retroceder un paso. Puede que, con fines legales o de otra índole, yo defina la responsabilidad, la imputabilidad moral, etc., en estos términos. Pero si estuviese convencido de que, aunque los actos de decisión, las características de las disposiciones, etc., afectaban a lo que había ocurrido, éstos estaban totalmente determinados por factores que no controla el individuo (incluyendo sus propios motivos y resortes), yo no le consideraría desde luego digno de alabanza o culpa moral. En tales circunstancias, los conceptos de dignidad y merecimiento, tal como se usan estos términos, se harían vacíos para mí.

El mismo tipo de objeción me parece que es válida para la doctrina que está relacionada con esto y que defiende que la libertad equivale a la capacidad de ser (causalmente) afectado por la alabanza, la culpa, el convencimiento, la educación, etc. Sean físicas, psíquicas o de otro tipo, las causas que se considera que determinan completamente las acciones humanas, y sea cual sea la estructura o la proporción en que se piensa que tienen lugar, si son verdaderamente causas —si se cree que sus resultados son tan inalterables como, por ejemplo, los efectos de las causas físicas o fisiológicas—, a mí me parece que esto hace que no sea aplicable a este caso la idea de una libre elección entre dos posibilidades. Según esta manera de pensar, a la proposición «yo podía haber obrado de otra manera» se le da el significado «yo podía haber obrado de otra manera si hubiese elegido», es decir, si no hubiese obstáculos insuperables que me lo impidieran (añadiendo, además, que mi elección

Determinar diferentes grados en su responsabilidad, atribuirles determinadas consecuencias a sus decisiones libres, ponerles como buenos o malos ejemplos e intentar sacar lecciones de sus vidas, se convierte en algo que carece de sentido. Podemos avergonzarnos de nuestros actos y pensamientos, o de los suyos, de la misma manera que un jorobado puede avergonzarse de su joroba; pero lo que no podemos hacer es sentir remordimiento, ya que esto implica que creemos no sólo que podíamos haber obrado de otra manera, sino también que podíamos haber elegido libremente obrar como lo hemos hecho. Esos hombres fueron lo que fueron, y nosotros somos lo que somos. Ellos obraron como obraron y nosotros obramos como obramos. Su conducta puede explicarse mediante la categoría fundamental que haya que emplear y por la cual la historia puede reducirse a una ciencia natural o a un esquema metafísico o teológico. Esto es lo que podemos hacer por ellos y, en menor grado, por nosotros mismos y por nuestros contemporáneos. Esto es lo único que se puede hacer.

No obstante, y aunque parezca extraño, los deterministas empedernidos nos conjuran a evitar prejuicios, en nombre mismo del estatus científico que tiene el tema que estamos tratando. Se exhorta todos los días a los historiadores a que se abstengan de tomar parte en juicios valorativos, a que sólo sean objetivos; que no vean en el pasado valores que son del presente, o en Oriente valores que son de Occidente; que no admiren o condenen a los an-

muy bien puede ser afectada por la alabanza, la desaprobación de la sociedad, etc.); pero si mi elección es el resultado de causas antecedentes, yo no soy libre, en el sentido que importa. La libertad de obrar no depende de que no haya sólo un grupo determinado de obstáculos fatales que impidan la acción —por ejemplo, físicos o biológicos—, cuando sigue habiendo otros obstáculos, por ejemplo, psicológicos: el carácter, los hábitos, los motivos «compulsivos», etc.; la libertad de obrar requiere una situación en la que la suma total de estos factores causales no determine completamente el resultado y en la que siga habiendo un ámbito, por muy estrecho que sea, en el que la elección no esté determinada del todo. Este es el sentido mínimo que tiene la palabra «poder» en este contexto. Es convincente la idea kantiana de que donde no hay libertad no hay obligación, y de que donde no hay independencia de causas no hay responsabilidad, por tanto no hay merecimiento y, consiguientemente, no hay ocasión de alabanza o reproche. Si yo puedo decir con razón que «no puedo evitar elegir esto o aquello», no soy libre. Decir que entre los factores que determinan la situación están mi propio carácter, mis hábitos, mis decisiones, mis elecciones, etc. —lo cual es, por supuesto, verdad— no cambia la cuestión, ni me hace a mí libre, en el único sentido importante que esto tiene. La opinión de los que han reconocido que la libertad es una cuestión auténtica, y que no fueron engañados por los últimos esfuerzos hechos para quitársela de encima, resulta ser (como es tan frecuente en el caso de problemas importantes que han atormentado a los hombres que han pensado en todas las generaciones) una sólida opinión frente a los filósofos que se arman de algún sencillo método triunfalista para quitarse de en medio problemas molestos. El doctor Johnson, igual que en otras cuestiones que afectan a ideas de sentido común, parece haber sido guiado también en esto por un sano sentido lingüístico. De esto no se sigue, por supuesto, que sean satisfactorios todos los análisis que hace de los sentidos importantes que tienen las palabras «poder», «libertad», «no causado», etc. Cortar el nudo, como hizo el doctor Johnson, no es deshacerlo.

tiguos romanos por ser o no ser como los americanos modernos; que no censuren a la Edad Media porque no practicase la tolerancia tal como fue concebida por Voltaire; ni que aplaudan a los Gracos porque nos sorprendan las injusticias sociales de nuestro tiempo, o critiquen a Cicerón por nuestra propia experiencia acerca de los abogados que se dedican a la política. ¿Qué hemos de pensar de tales exhortaciones y continuos ruegos encaminados a que utilicemos nuestra imaginación y nuestras facultades de comprensión y entendimiento para evitar la injusticia que proviene del hecho de que comprendamos que están lejos de nosotros en el espacio o en el tiempo? ¿Qué significado tiene eso, salvo en el supuesto de que no es totalmente irracional atribuir mérito y culpabilidad morales e intentar ser justo, que los seres humanos merecen que se les haga justicia mientras no lo merecen los palos o las piedras, y que, por tanto, tenemos que intentar ser imparciales y no alabar o culpar de manera arbitraria o equivocada, debido a la ignorancia, al prejuicio o a la falta de imaginación? Sin embargo, una vez que transferimos la responsabilidad de lo que sucede desde el fondo de los individuos al funcionamiento de las instituciones, culturas o a factores psíquicos o físicos, ¿qué puede significar requerir nuestra comprensión o sentido de la historia, o suspirar por el ideal de la imparcialidad total que, desde luego, no puede conseguirse por completo, pero a la que se acercan unos más que otros? A pocos se acusa de explicaciones tendenciosas de los cambios geológicos o de falta de comprensión intuitiva al describir el efecto que tuvo el clima italiano en la agricultura de la antigua Roma.

A esto se puede responder que, incluso si la historia, al igual que la ciencia natural, consiste en la satisfacción de la curiosidad que se tenga sobre los procesos inalterables —sólo desfigurados por la intrusión de los juicios morales—, conseguiremos una comprensión menos adecuada incluso de los hechos puros a menos que tengamos cierto grado de visión imaginativa de modos de vida que nos son ajenos o que conocemos poco. Esto es verdad, sin duda alguna, pero no entra en el meollo de la objeción propuesta contra los historiadores, a los que se acusa de prejuicios o de que ponen tintes demasiado tendenciosos a sus explicaciones. Puede (y sin duda se ha dicho frecuentemente) que Gibbon, Macaulay, Treitschke o Belloc no hayan reproducido los hechos como suponemos que han sido. Decir esto es, por supuesto, acusar a estos escritores de grave inexactitud como historiadores, pero esto no es la materia más importante de esta acusación. No es tanto que sean, en cierto sentido, inexactos, superficiales o incompletos, cuanto que son injustos; que intentan asegurarse que nos pongamos de parte de uno de los bandos y, para conseguirlo, denigran injustamente al otro; que al tratar de un bando, citan pruebas y utilizan métodos de razonamiento o de

presentación de los hechos que, sin ninguna razón justificada, niegan a otro, que el motivo de que hagan esto proviene de las convicciones que tienen acerca de cómo deben ser los hombres y de lo que deben hacer; también, a veces, que estas convicciones surgen de actitudes que (juzgadas en términos de las normas y escalas de valor corrientes que prevalecen en las sociedades a que ellos y nosotros pertenecemos) son demasiado estrechas, irracionales o inaplicables al período histórico en cuestión, y que, a causa de esto, han suprimido o deformado los verdaderos hechos tal como son concebidos por la sociedad culta de su tiempo o del nuestro. Es decir, no nos quejamos sólo de que supriman o deformen hechos, sino de que tienen intenciones propagandísticas, a las que creemos que esto pueda deberse. Y hablar ya de propaganda, y mucho más suponer que ésta puede ser peligrosamente efectiva, es implicar que la idea de injusticia no es inoperante y que se dan y pueden darse con propiedad notas o calificaciones a la conducta humana; es, en efecto, decir que o bien yo tengo que intentar no alabar o culpar a nadie en absoluto o, si no puedo evitarlo, porque soy un ser humano y mis opiniones están cargadas de apreciaciones morales, debo intentar hacerlo de manera justa, con imparcialidad, basándome en pruebas y no condenando a los hombres porque dejen de hacer lo imposible ni tampoco alabándolos por eso mismo. Y esto, a su vez, implica que se cree en la responsabilidad individual o, por lo menos, en un cierto grado de ella. Qué magnitud tenga éste y qué amplitud tenga el ámbito de la posibilidad y de las alternativas que se puedan elegir libremente dependerá de cómo vea cada uno la naturaleza y la historia, pero nunca dicho grado de responsabilidad será totalmente nulo.

Y, sin embargo, a mí me parece que esto es lo que niegan virtualmente los historiadores y sociólogos que, empapados de determinismo metafísico o científico, creen que es correcto decir que en «último término» (como a ellos les gusta llamarlo) todo —o tanto o cuanto; para el caso es igual— se reduce a los efectos que producen la clase social, la raza, la civilización o la estructura social. Yo creo que estos pensadores participan de la creencia de que, aunque no podamos trazar la curva exacta de cada vida individual con los datos que tenemos a nuestra disposición y las leyes que pretendemos haber descubierto, sin embargo, en principio, si fuéramos omniscientes, podríamos trazarla; y que, por tanto, incluso ese mínimo residuo de juicio de valor, que ningún grado de autodisciplina y autoeliminación conscientes puede suprimir por completo, y que matiza nuestra elección misma del material histórico (y es parte de esta elección y del énfasis que pongamos —aunque éste pretenda sólo tantear más o menos— en algunos acontecimientos y personas en cuanto que son más importantes, interesantes o raros que otros), tiene que ser o bien el resultado de nuestro propio «ineluctable»

condicionamiento o, si no, el fruto de nuestra propia incurable vanidad e ignorancia, y en ambos casos sigue siendo inevitable en la práctica; ese residuo es el precio de nuestro estatus humano, es parte de la imperfección del hombre y tiene que ser aceptado porque, literalmente, no se puede rechazar, porque los hombres y sus concepciones son como son y los hombres juzgan como juzgan, y porque éstos son finitos y olvidan o no pueden aceptar el hecho de que son así.

Por supuesto, esta grave conclusión no la acepta en realidad ningún historiador cuando hace historia ni ningún ser humano en los momentos en que no hace teoría; aunque —y esto sí que es paradójico— los argumentos que nos han llevado a estas conclusiones insostenibles, al subrayar que el ámbito de libertad humana y, por tanto, de responsabilidad es menor de lo que se creía que era en las épocas de ignorancia científica, han dado muchas lecciones admirables de comedimiento y humildad. Pero sostener que, puesto que los hombres están «determinados», la historia —quiero decir en este caso la actividad de los historiadores— no puede ser jamás, hablando estrictamente, justa o injusta, sino sólo verdadera o falsa, acertada o estúpida, es exponer una noble falacia sobre la que pocas veces, si es que ha habido alguna, se ha podido actuar. Pues su aceptación teórica, por muy a medias que ésta haya sido, ha llevado a la producción de consecuencias extremadamente civilizadas y ha frenado muchas de la crueldad e injusticia tradicionales.

### III

La proposición de que todo lo que hacemos y padecemos es parte de una ley fija y que el observador de que hablaba Laplace (dotado del conocimiento adecuado de los hechos y leyes) en cualquier momento del tiempo histórico podría describir correctamente todos los acontecimientos pasados, y futuros, incluidos los de la vida «interna»; es decir, los pensamientos, los sentimientos, actos, etc., humanos, se ha sostenido frecuentemente y de ella se han sacado implicaciones muy diferentes; la creencia en su verdad ha consternado a algunos e inspirado a otros. Pero sea o no verdadero el determinismo o, incluso, sea o no coherente, parece claro que su aceptación no afecta de hecho a las ideas corrientes de la mayoría de los seres humanos, incluidos los historiadores, ni incluso a las de los científicos de las ciencias naturales cuando están fuera del laboratorio. Pues si afectara lo reflejaría su lenguaje y éste sería diferente del que tenemos el resto de nosotros.

Hay un tipo de expresiones que usamos constantemente (y apenas nos podríamos pasar sin ellas), como, por ejemplo, «no debías (o no tenías que)

haber hecho esto», «¿tenías que haber cometido esta terrible equivocación?», «podría hacerlo, pero prefiero no hacerlo», «¿por qué abdicó el rey de Ruritania? Porque, a diferencia del rey de Abisinia, le faltó la fuerza de voluntad para resistir» o «¿tiene que ser tan estúpido el comandante en jefe?». Expresiones de esta clase implican claramente la idea de algo más que la posibilidad meramente lógica de la realización de alternativas distintas a las que de hecho se realizaron; implican la idea de las diferencias que hay entre las situaciones en que los individuos pueden ser considerados razonablemente como responsables de sus actos y las situaciones en que no pueden serlo. Pues nadie negará que frecuentemente discutimos sobre cuál es la mejor manera de obrar de entre las que se les ofrecen a los hombres en el presente, pasado y futuro, en la ficción y en los sueños; que los historiadores (y los detectives, jueces y jurados) intentan establecer de la mejor manera que pueden cuáles son estas posibilidades; que la forma en que se definen estos límites determina las fronteras entre la historia que es digna de confianza y la que no lo es; que lo que se llama realismo (como opuesto a la fantasía o ignorancia de la vida, o a los sueños utópicos) consiste precisamente en situar lo que ocurrió (o pudo ocurrir) en el contexto de lo que pudo haber sucedido (o pudo suceder) y diferenciarlo de lo que no pudo suceder; que a esto es a lo que se refiere en último término el sentido de la historia (como creo que sugirió una vez Lewis B. Namier); que la justicia histórica (así como la justicia legal) dependen de esta capacidad; que es sólo ella la que hace posible hablar de críticas, alabanzas y culpas en cuanto que algo sea justo, merecido, absurdo o injusto, y que esta es la única razón evidente por la que los accidentes y la *force majeure* —por ser inevitables— caen necesariamente fuera de la categoría de la responsabilidad y de toda posible atribución de culpas y alabanzas. En la determinación de estas mismas fronteras se basa también la diferencia que hay entre lo que es normal y lo que es perverso.

Todo esto parece ser demasiado evidente para que se discuta sobre ello. Y también parece superfluo añadir que todas las discusiones que tienen los historiadores sobre si se podía o no se podía haber evitado una determinada manera de proceder y sobre qué opinión se debe tener, por tanto, de los actos y caracteres de los que actuaron, solamente se pueden entender en el supuesto de que sea verdad que los hombres eligen. Si el determinismo fuera una teoría válida de la conducta humana, estas distinciones serían tan impropias como atribuir responsabilidad moral al sistema planetario o a los tejidos de una célula viviente. Estas categorías penetran tan profunda y universalmente en todo lo que pensamos y sentimos que sólo pensar que no existen y concebir qué y cómo pensaríamos, sentiríamos y hablaríamos sin ellas, o en una estructura tal en que rigieran sus contrarias, pone ya en gran



tensión todas nuestras facultades y es casi tan impracticable —si es que no lo es por completo— como pretender, por así decirlo, que viviéramos en un mundo en el que ya no existieran el espacio, el tiempo ni los números en el sentido normal que tienen estos términos. Por supuesto, siempre podemos discutir sobre determinadas situaciones específicas, sobre si algo determinado que ha ocurrido se explica de la mejor manera posible diciendo que ello ha sido efecto inevitable de acontecimientos precedentes que caen fuera del control humano o, por el contrario, que se debe a la libre capacidad humana de elegir, libre no sólo en el sentido de que lo que ha ocurrido podría haber sido de otra manera si hubiéramos elegido —si hubiéramos intentado obrar— de modo diferente, sino también en el sentido de que nada nos impidió que eligiéramos de la forma que lo hicimos.

Puede suceder que el avance de la ciencia y del conocimiento histórico tienda, en efecto, a hacer ver —a hacer probable— que lo que hasta ahora se atribuía a los actos de las voluntades independientes de los hombres se pueda explicar satisfactoriamente sólo mediante la intervención de otros factores «naturales» e impersonales, y que nosotros en nuestra ignorancia o vanidad habíamos ampliado demasiado el ámbito de la libertad humana. Sin embargo, el significado mismo de términos tales como «causa» e «inevitable» depende de la posibilidad de contrastarlos por lo menos con sus opuestos imaginarios. Las alternativas de que hablamos puede que sean improbables, pero por lo menos tienen que ser concebibles, aunque no sea más que con el propósito de contrastarlas con las necesidades causales y con las uniformidades que cumplen determinadas leyes; a menos que demos algún significado a la idea de actos libres, es decir, actos que no están totalmente determinados por acontecimientos precedentes o por la naturaleza y las «características que tienen con arreglo a su disposición» las personas o las cosas, es difícil comprender por qué llegamos a distinguir los actos a los que se les atribuye responsabilidad de los meros segmentos de una cadena causal de acontecimientos, física, psíquica o psicofísica —distinción manifestada (aunque estén equivocadas todas sus aplicaciones concretas) por el grupo de expresiones que se refieren a claras alternativas y a actos libres de elección. Sin embargo, es esta distinción la que fundamenta el hecho de que normalmente atribuyamos valores y, en particular, la idea de que siempre se pueda aprobar o reprobar justamente (y no sólo por utilidad o eficacia).

Si la hipótesis determinista fuese verdadera y explicase adecuadamente el mundo real, claramente, y a pesar de toda la casuística extraordinaria que se ha alegado para evitar esta conclusión, la idea de responsabilidad humana, tal como se la entiende corrientemente, dejaría de valer para cualquier situación real y sólo valdría para situaciones imaginarias o concebibles. No quie-

ro decir aquí que el determinismo es necesariamente falso, sino sólo que nosotros no hablamos ni pensamos como si pudiese ser verdadero y que es difícil, y quizá está fuera de nuestras posibilidades normales, concebir lo que sería nuestra imagen del mundo si creyéramos seriamente en él; de tal manera que hablar, como tienen la propensión a hacerlo algunos teóricos de la historia (y algunos científicos con inclinaciones filosóficas), como si se aceptase la hipótesis determinista (en la vida y no sólo en el estudio) y, sin embargo, continuar pensando y hablando como lo hacemos ahora, es sembrar confusión intelectual. Si la creencia en la libertad —que se basa en el supuesto de que los seres humanos tienen a veces la capacidad de elegir y que esto no se explica por completo mediante las explicaciones causales del tipo de las que se aceptan, digamos, en física o en biología— es una ilusión necesaria, esta es tan profunda y está metida tan adentro que no se la considera como tal ilusión<sup>14</sup>. Sin duda podemos intentar convencernos a nosotros mismos de que estamos sistemáticamente engañados<sup>15</sup>, pero a no ser que intentemos aclarar las implicaciones que lleva consigo esta posibilidad y cambiemos nuestro modo de pensar y de hablar para tenerla en cuenta consecuentemente, esta hipótesis sigue siendo falsa; es decir, vemos que es impracticable incluso mantenerla seriamente si hay que tomar nuestra conducta como prueba de lo que podemos y no podemos resignarnos a creer o a suponer, no sólo en teoría, sino también en la práctica.

Lo que quiero decir es que intentar seriamente adaptar nuestras ideas y palabras a la hipótesis del determinismo es una tarea excesiva, tal como están las cosas y como han estado a lo largo de la historia. Los cambios que esto implicaría son muy radicales; nuestras categorías morales y psicológicas son en último término más flexibles que las físicas, pero no mucho más, y no es mucho más fácil empezar a imaginarse en términos reales a qué comportamiento y lenguaje corresponderían, cómo sería el universo de un auténtico determinista, que imaginarse con un mínimo de detalles concretos

<sup>14</sup> Qué es lo que puede y qué es lo que no puede hacer un determinado agente en unas determinadas circunstancias es una cuestión empírica, que se resuelve de manera adecuada apelando a la experiencia. Si todos los actos estuvieran determinados casualmente por condiciones antecedentes que, a su vez, estuvieran determinadas de la misma manera, y así sucesivamente *ad infinitum*, tales investigaciones se basarían en una ilusión. Como seres racionales debemos hacer un esfuerzo en este caso para quitarnos de encima esta ilusión y librarnos de las apariencias; pero seguramente fracasaremos. El engaño, si es que hay alguno, pertenece al orden de lo que Kant llamó «empíricamente real» y «trascendentalmente ideal». Intentar ponernos fuera de las categorías que rigen nuestra experiencia empírica («real») es lo que consideró un plan de acción ininteligible. Esta tesis es, con toda seguridad, válida y puede ser afirmada sin el aparato del sistema kantiano.

<sup>15</sup> Este desesperado esfuerzo para seguir estando al mismo tiempo dentro y fuera de este desbordante sueño y decir lo que no se puede decir, es irresistible para cierto tipo de metafísicos alemanes como, por ejemplo, Schopenhauer y Vaihinger.

(es decir, comenzar a imaginar) cómo sería estar en un mundo que no tuviese tiempo o que tuviese un espacio de diecisiete dimensiones. Que lo intenten los que duden de ello y verán que los símbolos con los que pensamos difícilmente se prestarán a este experimento y que, a su vez, éstos están demasiado profundamente implicados en nuestra concepción normal del mundo, aun teniendo en cuenta todas las diferencias de período, clima y cultura, para ser capaces de tolerar un cambio tan violento. Por supuesto, podemos determinar las consecuencias lógicas de un conjunto cualquiera de premisas que tenga coherencia interna —la lógica y las matemáticas harán lo que se les pida a este respecto—, pero esto es muy diferente a saber cómo se presentaría este resultado «en la práctica» y cuáles son sus innovaciones concretas, y puesto que la historia no es una ciencia deductiva (e incluso la sociología se hace cada vez menos inteligible conforme pierde contacto con sus fundamentos empíricos), tal hipótesis, al ser sólo un conjunto de modelos abstractos, puros e inaplicados, será de muy poca utilidad para los estudiosos de la vida humana. De aquí que la vieja controversia entre libertad y determinismo, mientras que sigue siendo un auténtico problema para teólogos y filósofos, no tiene por qué turbar las ideas de los que se preocupan de cuestiones concretas: las vidas reales de los seres humanos en el espacio y en el tiempo de la experiencia normal. Para los historiadores que ejercen su profesión el determinismo no es, ni necesita ser, un tema importante.

Sin embargo, aunque el determinismo no pueda aplicarse como teoría de las acciones humanas, determinadas formas de la hipótesis determinista han jugado un papel impresionante, aunque limitado, para cambiar nuestras ideas de la responsabilidad humana. La inaplicabilidad de esta hipótesis general no debe cegarnos para reconocer la importancia que tiene como correctora específica de la ignorancia, prejuicios, dogmatismo y fantasía de los que juzgan la conducta de los demás. Pues evidentemente es una buena cosa que los científicos de la sociedad nos recuerden que el ámbito de la posibilidad de elegir que tiene el hombre es mucho más limitado que el que solíamos suponer, que las pruebas de que disponemos ponen de manifiesto que muchos de los actos que con demasiada frecuencia se suponía que estaban bajo el control del individuo no lo están, que el hombre es un objeto de la naturaleza (científicamente predecible) en mayor medida de lo que a veces se ha supuesto, que la mayoría de la veces los seres humanos obran como lo hacen por tener determinadas características que se deben a la herencia, al medio físico o social o a la educación, por determinadas características biológicas o físicas, por la interacción de estos factores, o por la acción recíproca de los mismos con otros más oscuros que de una manera imprecisa se llaman caracteres psíquicos, y que los hábitos de pensamiento, sentimiento y

expresión que resultan de esto se prestan tanto a que se les haga objeto de hipótesis y leyes sistemáticas como se presta el comportamiento de los objetos materiales. Y esto evidentemente cambia nuestras ideas sobre los límites de la libertad y de la responsabilidad. Si se nos dice que un determinado caso de robo se debe a la cleptomanía, defendemos enérgicamente que su tratamiento adecuado no es el castigo, sino un remedio para una enfermedad, e igualmente, si un acto destructivo o un carácter maligno se atribuyen a una causa específica psicológica o social, decidimos, si estamos convencidos de que la explicación que se nos da es válida, que el agente no es responsable de sus actos y, por tanto, merece una terapia más que un tratamiento penal. Es saludable que se nos recuerde la estrechez del ámbito en el que podemos decir que somos libres, y habrá quienes pretendan que nuestro conocimiento acerca de ello está aumentando y que dicho ámbito se está reduciendo.

Es de suma importancia práctica saber dónde hay que poner la frontera que separa la libertad de las leyes causales, y su conocimiento es un poderoso e indispensable antídoto contra la ignorancia e irracionalidad y nos da nuevos tipos de explicaciones —históricas, psicológicas, sociológicas y biológicas— de las que han carecido las generaciones anteriores. Lo que no podemos cambiar, o al menos tanto como habíamos supuesto, no puede usarse como prueba en favor o en contra de nosotros en tanto que agentes morales libres; puede hacernos sentir orgullo, vergüenza, pesar o interés, pero no remordimiento; puede ser alabado o condenado (salvo en un cierto sentido casi estético); se refrena entonces la tendencia que tenemos a que nos indigne y desistimos de emitir ningún juicio sobre ello. *Je n'impose rien; je ne propose rien: j'expose* (yo no impongo nada; no propongo nada: expongo) dijo con orgullo un escritor francés, y tal exposición significaba para él tratar todos los acontecimientos como fenómenos regidos por la causalidad y la estadística y como material científico que excluye los juicios morales.

Los historiadores que están convencidos de esto, deseosos de evitar todo juicio personal y, sobre todo, moral, tienden a recalcar el inmenso predominio que tienen en la historia los factores impersonales y los medios físicos en que se vive la vida, el poder de los factores geográficos, psicológicos y sociales que no han sido hechos, por lo menos conscientemente, por el hombre y que frecuentemente caen fuera de su control. Esto tiende a disminuir nuestra arrogancia y a inducirnos a la humildad forzándonos a admitir que nuestras propias concepciones y escalas de valor no son ni permanente ni universalmente aceptadas y que las clasificaciones morales que hacían los historiadores pasados y sus sociedades —clasificaciones que mostraban de-

masiada confianza y seguridad en sí mismas— surgían, de manera demasiado evidente, de unas específicas condiciones históricas, de unas específicas formas de ignorancia o vanagloria, de unos caracteres temperamentales particulares de cada historiador (o moralista), o de otras causas y circunstancias que, desde nuestra privilegiada posición vemos que pertenecen a su propio tiempo y lugar y han dado origen a interpretaciones que posteriormente parecen idiosincráticas, presuntuosas, superficiales, injustas y frecuentemente grotescas, a la luz de nuestro nivel actual de exactitud y objetividad. Y, lo que es aún más importante, esta manera de enfocar las cosas hace dudar de todo intento de establecer una frontera definida entre la capacidad libre de elegir por parte del individuo y su condicionamiento natural o social sacando a relucir los egregios desatinos de algunos de los que intentaron resolver un determinado problema del pasado y cometieron errores de hecho que ahora, con sobrada evidencia, parecen ser debidos a su (inalterable) medio ambiente, carácter o intereses. Y esto nos lleva a preguntarnos si no pasará lo mismo con nosotros y nuestros juicios históricos y, por tanto, al indicar que toda generación está condicionada «subjetivamente» por sus propias peculiaridades psicológicas, si no será mejor evitar todo juicio moral y toda atribución de responsabilidad, limitarnos a emitir juicios impersonales y dejar sin decir lo que no se puede decir en estos términos. ¿Es que no hemos aprendido nada del intolerable dogmatismo moral y de las clasificaciones mecanicistas de aquellos historiadores, moralistas y políticos, cuyas ideas están hoy día tan anticuadas, tan pasadas de moda y tan justamente desacreditadas? Y, por supuesto, ¿quiénes somos nosotros para hacer tanta ostentación de nuestras opiniones personales y dar tanta importancia a lo que no son más que síntomas de nuestras efímeras ideas? Y en todo caso, ¿qué derecho tenemos nosotros a juzgar a nuestros semejantes, cuyas normas morales son el producto de su circunstancia histórica específica, de la misma manera que nuestras normas lo son de la nuestra? ¿No será mejor analizar, describir, presentar los acontecimientos y retirarse después dejando a éstos «hablar por sí mismos», absteniéndose de la intolerable presunción que significa el calificar, hacer justicia y separar lo bueno de lo malo con arreglo a nuestros propios criterios personales como si éstos fuesen eternos y no como son en realidad, ni más ni menos válidos que los de otros que tienen otros intereses y están en otras condiciones?

Esta recomendación que se nos hace (en sí misma saludable) de guardar un cierto escepticismo sobre nuestra propia capacidad de juzgar y, especialmente, de tener cuidado con atribuir demasiada autoridad a nuestras propias ideas morales, nos ha llegado, como puede recordarse de, al menos, dos grupos y proviene de aquellos que creen que sabemos demasiado y de los

que creen que sabemos demasiado poco. Sabemos ahora —dicen los primeros— que somos como somos, y que nuestros criterios morales e intelectuales son como son, a causa de la situación histórica que nos rodea. Permítaseme recordar una vez más las variedades que hay entre los que pertenecen a este grupo. Algunos de ellos, que están seguros de que las ciencias naturales en último término darán razón de todo, explican nuestro comportamiento por medio de causas naturales. Otros, que aceptan una interpretación más metafísica del mundo, lo explican hablando de fuerzas y poderes invisibles: naciones, razas, culturas, el espíritu de la época, la «intervención», manifiesta y oculta, del «espíritu clásico», de la «mentalidad medieval», de la «Revolución francesa» o del «siglo XX», concebidos todos ellos como entidades impersonales que son al mismo tiempo patrones y realidades, en función de cuya «estructura» o «finalidad» tienen que conducirse como lo hacen los que son sus elementos y expresiones: los hombres y las instituciones. Sin embargo, todavía hay otros que hablan en términos de una procesión o jerarquía teleológica por la que cada hombre, país, institución, cultura o época representan su papel en un drama cósmico y son lo que son en virtud del papel que les ha sido asignado, no por ellos mismos, sino por el propio Dramaturgo divino. Esto no se diferencia mucho de las ideas que mantienen los que dicen que la historia es más sabia que nosotros, que sus fines nos son insondables y que nosotros, o algunos de nosotros, no somos más que medios, instrumentos y manifestaciones, dignos o indignos, de un gran plan omnicomprendivo del eterno progreso humano, o del espíritu alemán, del proletariado, de la civilización posterior al cristianismo, del hombre fáustico, del destino manifiesto, del siglo americano o de algún otro mito, misterio o abstracción. Comprender todo es entenderlo todo, es saber por qué las cosas son y tienen que ser como son; por eso, cuanto más sabemos, más absurdos tenemos que considerar a aquellos que suponen que las cosas podían haber sido de otra manera, cayendo así en la tentación irracional de alabar o condenar. *Tout comprendre, c'est tout pardonner* (comprender todo es perdonarlo todo) se transforma en una mera perogrullada. Cualquier tipo de censura moral —el dedo acusador de los historiadores, escritores o políticos y, por supuesto, también las angustias de la conciencia privada— se intenta explicar, en la medida en que esto sea posible, diciendo que es una u otra forma compleja de los primitivos tabúes o de las tensiones y conflictos psíquicos, que unas veces aparece como conciencia moral y otras como cualquier otro tipo de sanción, y que se origina y medra en esa ignorancia que es la única que engendra creencias erróneas en la voluntad libre y en la capacidad incautada de elegir; ignorancia que está condenada a desaparecer a la luz de la verdad científica o metafísica que aumenta día a día.

O, a su vez, vemos que los partidarios de una metafísica sociológica, histórica o antropológica tienden a interpretar el sentido de misión y dedicación, la voz del deber y todas estas formas de obligación interna como expresión de las «grandes fuerzas impersonales» que existen en el interior de la vida consciente de cada individuo, a la que controlan, y que hablan «en nosotros», «a través de nosotros» y «a nosotros» con vistas a la realización de sus propios fines inescrutables. Según esto, oír es, literalmente, obedecer —ser atraídos hacia el verdadero fin de nuestro «auténtico» yo o de su desarrollo «natural» o «racional»—, obedecer a aquello a lo que somos llamados por pertenecer a una u otra clase, nación, raza, Iglesia, condición social, tradición, época o carácter. La explicación, y en cierto sentido también el peso de la responsabilidad, de toda acción humana se transfiere (a veces con un alivio mal disimulado) a los vastos fondos de estas grandes fuerzas impersonales —las instituciones o las tendencias históricas—, mejor constituidas para llevar tales cargas que el débil junco pensante que es el hombre, criatura que, con una megalomanía que difícilmente es apropiada a su fragilidad física y moral, pretende con demasiada frecuencia ser responsable de lo que hacen la Naturaleza o el Espíritu, y, llevado por la importancia que él mismo se atribuye, alaba y condena, venera y tortura o asesina e inmortaliza a otras criaturas, que son como él, por concebir, querer o ejecutar determinadas actividades de las que ni él ni ellas pueden ser ni por lo más remoto responsables; como si las moscas se pusieran a juzgarse solemnemente unas a otras por ser la causa de los movimientos del sol o del cambio de las estaciones que afectan a sus vidas. Pero en cuanto logramos una visión adecuada de los papeles «inexorables» e «inevitables» que representan todas las cosas animadas e inanimadas en el proceso cósmico, nos vemos libres de las explicaciones que se basan en el esfuerzo personal. En cuanto nos damos cuenta de la existencia de elementos pertenecientes a un «todo orgánico» más amplio, del que se nos describe de diferentes maneras como sus vástagos, sus miembros, sus reflexiones, emanaciones o expresiones finitas, se esfuman automáticamente nuestra conciencia de culpabilidad y pecado, los dolores que nos producen el remordimiento y la propia condenación, y desaparecen la tensión y el miedo al fracaso y a la frustración; nos desprendemos de la conciencia de libertad e independencia y de la creencia de que existe un ámbito, por muy limitado que sea, en el que podemos elegir la manera de obrar que nos guste, y en su lugar se nos da la conciencia de que pertenecemos a un sistema ordenado en el que cada uno tenemos una única posición sagrada para cada cual. Somos soldados de un ejército y dejamos de sufrir los dolores y penalidades de la soledad; este ejército está en marcha, nuestros fines se nos imponen, no los elegimos nosotros, y las dudas las disipa la autoridad.

El aumento de conocimiento lleva consigo alivio de las cargas morales, pues si están en funcionamiento fuerzas que están fuera de nuestro alcance y por encima de nosotros, es una gran presunción pretender tener la responsabilidad de lo que ellas hacen o culparnos a nosotros mismos de fracasar en ello. Así el pecado original se transfiere a un plano impersonal y a los actos que se veían hasta ahora como malos e injustificables se les considera de una manera más «objetiva» —en un contexto más amplio— como parte del proceso histórico; el cual, al ser responsable de darnos nuestra escala de valores, no puede, por tanto, ser juzgado de ninguna manera con arreglo a ella, de tal forma que dichos actos, vistos a la luz de esta nueva consideración, dejan de ser malos y pasan a ser, por el contrario, justos y buenos por cuanto que están condicionados por el todo.

Esta es una doctrina que está en el corazón mismo, tanto de los intentos científicos encaminados a explicar los sentimientos morales como «residuos» psicológicos o sociológicos, o algo parecido a ello, como de la concepción metafísica para la cual todo lo que es —lo que «verdaderamente» es— es bueno. Entender todo es ver que nada podía ser de otra manera distinta a como es y que toda condenación, indignación o protesta no es más que un mero quejarse de lo que parece discordante, de los elementos que no parecen encajar y de la ausencia de una estructura que satisfaga intelectual o espiritualmente. Pero en cualquier caso sólo prueba un fallo por parte del que observa, prueba de su ceguera e ignorancia; nunca puede ser una captación objetiva de la realidad, pues en la realidad todo encaja necesariamente, nada es superfluo, nada es inoportuno y el lugar de cada ingrediente está «justificado» por exigencia del todo trascendente, y toda conciencia de culpabilidad, injusticia y fealdad, toda resistencia o condena, son sólo pruebas de falta de visión (a veces inevitable), de malentendimiento y de aberración subjetiva. El vicio, el dolor, la estupidez, el desequilibrio, todos ellos provienen de un fallo en el entender, de un fallo en «el conectar», según la celebrada expresión de E. M. Forster<sup>16</sup>.

Este es el sermón que nos han predicado grandes y nobles pensadores de muy diferentes concepciones: lo mismo Spinoza que Godwin, Tolstói y Comte, místicos y racionalistas, teólogos y materialistas científicos, metafísicos y empiristas dogmáticos, sociólogos americanos, marxistas rusos e historicistas alemanes. Así Godwin (y él habla por boca de muchas personas benévolas y civilizadas) nos dice que para entender un acto humano tenemos que evitar siempre aplicar principios generales y examinar, por el contrario, cada caso en todos sus detalles particulares. Cuando examinemos

<sup>16</sup> E. M. Forster, *Howards End* (Londres, 1910), capítulo 22, pp. 183-184.



escrupulosamente la textura y estructura de una vida determinada, no nos lanzaremos precipitada y ciegamente a condenar o a castigar, pues veremos por qué un determinado hombre estuvo condicionado a obrar de una u otra manera por ignorancia, pobreza o algún otro defecto moral, intelectual o físico, como podemos ver siempre (supone Godwin de manera optimista) si nos armamos de suficiente paciencia, conocimiento y comprensión, y entonces no le culparemos más que culparíamos a un objeto de la naturaleza. Y puesto que es un axioma que no podemos al mismo tiempo actuar sobre nuestro conocimiento y, sin embargo, lamentar su resultado, podemos lograr, y al final lograremos, hacer a los hombres buenos, justos, felices y sabios. Así, tanto Condorcet y Henri de Saint-Simon, como su discípulo Auguste Comte, partiendo de la convicción opuesta de que los hombres no son únicos ni necesitan cada uno un tratamiento individual, sino que pertenecen a determinados tipos y obedecen a leyes generales, igual que los seres que componen el reino animal, vegetal y mineral, sostienen con no menos firmeza que una vez que se hayan descubierto estas leyes (y, por tanto, se hayan aplicado), este descubrimiento llevará por sí mismo a la felicidad universal. Desde entonces se han hecho eco de esta convicción muchos liberales y racionalistas idealistas, tecnócratas, positivistas y creyentes en la organización científica de la sociedad, y, en un sentido muy diferente, también muchos teócratas, románticos neomedievales, autoritarios y místicos políticos de varias clases. Esta es también, en sustancia, la moralidad predicada, si no por Marx, por la mayoría de los discípulos de Engels y Plejánov, por los historiadores nacionalistas prusianos, por Spengler y por muchos otros pensadores que creen que hay una estructura de la realidad, que ellos han visto y otros no, o por lo menos no tan claramente como ellos, por medio de cuya visión puede salvarse a los hombres.

Conoce y no estarás perdido. Qué sea lo que tengamos que conocer difiere de un pensador a otro como difieren las concepciones que hay sobre la naturaleza del mundo. Conoce las leyes del universo animado e inanimado, los principios del desarrollo, de la evolución o del ascenso y decadencia de las civilizaciones, los fines a los que tiende toda la creación, los momentos de la Idea, o algo aún menos tangible. Conócelo en el sentido de identificarte con ello, de realizar tu unidad con ello, pues, hagas lo que hagas, no puedes escapar de las leyes a las que estás sujeto, sean éstas de la clase que sean: «mecanicistas», «vitalistas», causales, finales, impuestas, trascendentes, inmanentes, o la «miríada» de impalpables hilos que te unen al pasado, a tu tierra y a los muertos, como dijo Barrès; al medio, a la raza y al momento, como afirmó Taine; a la gran sociedad de los muertos y los vivos de la que hablaba Burke, que te ha hecho como eres; de manera que la verdad en que crees y

los valores con que juzgas, desde los más profundos principios hasta los más triviales caprichos, son parte sustancial del continuo histórico al que perteneces. Conoce la tradición, la sangre, la clase, la naturaleza humana o el progreso de la humanidad, el *Zeitgeist*, la estructura social, las leyes de la historia o los verdaderos fines de la vida; conoce todo esto —sé fiel a ello— y serás libre. Desde Zenón a Spinoza, desde los gnósticos hasta Leibniz, desde Thomas Hobbes hasta Lenin y Freud, el grito de guerra ha sido esencialmente el mismo; con frecuencia ha habido oposición violenta sobre cuáles sean el objeto del conocimiento y los métodos de descubrimiento, pero que la realidad sea cognoscible, que el conocimiento y sólo el conocimiento libera y que el conocimiento absoluto libera de manera absoluta, esto es común a muchas doctrinas que constituyen una gran parte, y parte valiosa, de la civilización occidental.

Entender es explicar y explicar es justificar. La idea de la libertad individual es un engaño. Cuanto más lejos estamos de saberlo todo, más amplia es la idea que tenemos de nuestra libertad, responsabilidad y culpabilidad, productos de la ignorancia y el miedo que pueblan lo desconocido con ficciones terroríficas. La libertad personal es un noble engaño y ha tenido su valor social; la sociedad podría haber sucumbido sin ella; es un instrumento necesario, uno de los más grandes artefactos de «la astucia» de la razón, de la historia o de cualquier otra fuerza cósmica que se nos invite a venerar. Pero un engaño (por muy noble, útil, metafísicamente justificado o históricamente indispensable que sea) sigue siendo un engaño. Y así, la responsabilidad individual y la percepción de la diferencia que exista entre lo que se haya elegido bien y mal, y entre lo malo que se podía haber evitado y la desgracia inevitable, no son más que meros síntomas y pruebas de vanidad, de nuestro ajuste imperfecto, y de la incapacidad humana para enfrentarse con la verdad. Cuanto más sabemos, más grande es el alivio que tenemos del peso de la libertad; perdonamos a los demás por lo que no pueden evitar ser, y por la misma razón nos perdonamos a nosotros mismos. Tales doctrinas parecen ser especialmente confortantes en épocas difíciles, cuando no pueden conciliarse ideales opuestos que se mantienen con firmeza y no pueden evitarse los conflictos. Nos escapamos de los dilemas morales negando su realidad y dirigiendo nuestra mirada a esas realidades totales que son mayores, a las que hacemos responsables en lugar de hacernos a nosotros. Lo único que perdemos con esto es una ilusión y, con ello, las dolorosas y superfluas emociones de responsabilidad y remordimiento. La libertad implica necesariamente responsabilidad, y para muchos espíritus es causa de alivio, que acogen de muy buena gana quitarse de encima el peso que ambas llevan consigo, no mediante un acto innoble de rendición, sino atreviéndose a

contemplar las cosas con espíritu sosegado tal como éstas tienen que ser, pues esto es lo que es verdaderamente filosófico. Según esto, reducimos la historia a una especie de física y condenamos a Gengis Kan o a Hitler de la misma manera que condenaríamos a la galaxia o a los rayos gamma. «Comprenderlo todo es perdonarlo todo» resulta no ser más que una tautología dramatizada, por emplear aquí la llamativa expresión de A. J. Ayer (usada en otro contexto).

#### IV

Hasta ahora hemos hablado de la idea de que no podemos alabar o condenar porque sabemos demasiado, porque quizá un día sepamos demasiado o, por lo menos, porque podríamos saber demasiado. Por una extraña paradoja llegan a esta misma conclusión algunos de los que sostienen lo que a primera vista parece ser lo diametralmente opuesto a esta actitud; a saber, que no podemos alabar o condenar, no porque sepamos demasiado, sino porque sabemos demasiado poco. Los historiadores que están imbuidos de un sentido de humildad ante el ámbito y las dificultades de su tarea, al ver la magnitud de las pretensiones humanas y la pequeñez que tienen el conocimiento y juicio de los hombres, nos advierten severamente para que no pongamos como universalmente válidos nuestros limitados valores ni apliquemos a todos los seres de todos los lugares y todas las épocas lo que, a lo más, puede ser válido para una pequeña parte de la humanidad en un breve momento y en un insignificante lugar del universo. Decididos realistas influidos por el marxismo y defensores del cristianismo difieren profundamente en sus concepciones, métodos y conclusiones, pero están de acuerdo en este punto. Los primeros<sup>17</sup> nos dicen que los principios sociales y económicos que, por ejemplo, aceptaron como básicos y eternos los ingleses de la época victoriana no eran más que los intereses que tenía una determinada comunidad limitada en un determinado momento de su desarrollo social y comercial; y que las verdades que tan dogmáticamente se impusieron a sí mismos e impusieron a otros, y en nombre de las cuales se sintieron justificados a obrar como lo hicieron, no eran más que expresión de sus necesidades y pretensiones económicas y políticas que ellos enmascaraban como verdades universales; verdades que cada vez iban sonando más a hueco en los oídos de las otras naciones, con intereses cada vez más opuestos, cuando éstas veían fre-

<sup>17</sup> Véanse, por ejemplo, los impresionantes e influyentes escritos de E. H. Carr sobre la historia de nuestra época.

cuentemente que eran las que perdían en un juego cuyas reglas habían sido inventadas por la parte más fuerte. Entonces empezó a despuntar el día en que ellas, a su vez, adquirieron suficiente poder y cambiaron las tornas, transformando a su conveniencia la moral internacional, aunque esto lo hicieran inconscientemente. Nada es absoluto, las normas morales varían en función directa de la distribución del poder; no podemos pretender tener la escala de valores sobre lo que sea justo o injusto ni siquiera con relación a éstos y a sus víctimas, pues nosotros mismos pertenecemos a un bando o a otro; *ex hypothesi*, en un momento determinado no podemos ver al mundo más que desde una sola perspectiva. Si insistimos en juzgar a otros con arreglo a nuestras normas pasajeras, no debemos protestar si éstos, a su vez, nos juzgan con arreglo a las suyas, a las que se prestan rápidamente a denunciar algunos puritanos nuestros, por la sencilla razón de que no son las nuestras.

Y algunos de sus adversarios cristianos que parten de supuestos muy diferentes, consideran a los hombres como débiles criaturas que andan tanteando en la oscuridad, sin saber más que muy poco de lo que pasa con las cosas, de cómo unas son causas inexorables de otras en la historia, y de lo que podrían haber resultado ser si no hubiera sido por un determinado hecho o situación, apenas perceptible e imposible de rastrear. Los hombres —nos dicen— quieren hacer la mayoría de las veces lo que está bien con arreglo a sus propias luces, pero éstas son tenues y la poca iluminación que dan revela aspectos muy diferentes a los distintos observadores. Así, los ingleses siguen sus tradiciones, los alemanes luchan por el desarrollo de las suyas y los rusos para romper con las que les son propias y las de otras naciones, y el resultado de todo esto es, con frecuencia, derramamiento de sangre, sufrimiento por todas partes y destrucción de lo que más valoran precisamente las diversas culturas que entran en conflicto violento. El hombre propone, pero —siendo una frágil criatura nacida para sufrir— es absurdo y cruel atribuirle la responsabilidad de muchos de los desastres que suceden; pues éstos están vinculados a lo que —para considerar a un distinguido historiador cristiano— Herbert Butterfield llama la «difícil situación humana» en la que nos parece que somos virtuosos, pero al ser imperfectos y estar condenados a seguir siéndolo por el pecado original, y al ser ignorantes, coléricos, vanidosos y egoístas, nos encontramos perdidos, hacemos daño de manera inconsciente, destruimos lo que queremos salvar y fortalecemos lo que queremos destruir. Si tuviéramos más capacidad de entender, quizá pudiéramos obrar mejor, pero nuestro entendimiento es limitado. Para el profesor Butterfield, si es que le entiendo correctamente, la «difícil situación humana» es producto de la acción recíproca compleja de innumerables factores, de los que se conocen pocos, se pueden controlar todavía menos y apenas siquiera se reco-

nocen la mayoría. Lo menos que podemos hacer, por tanto, es reconocer nuestra condición con la debida humildad y, puesto que todos estamos metidos en la misma oscuridad y algunos de nosotros tropezamos en ella con muchas más consecuencias que otros (por lo menos, en la perspectiva de la totalidad de la historia humana), debemos practicar la caridad y la comprensión. Lo menos que podemos hacer como historiadores, teniendo mucho cuidado de no decir más que aquello a lo que tenemos derecho, es suspender el juicio y no condenar ni alabar, ya que las pruebas son siempre insuficientes y los presuntos reos son como nadadores que se encuentran metidos en medio de remolinos y corrientes cruzadas, que ellos no pueden dominar.

Una filosofía parecida se encuentra también en los escritos de Tolstói y de otros pesimistas y quietistas, tanto religiosos como irreligiosos. Para éstos, sobre todo para los más conservadores, la vida es una corriente que se mueve en una determinada dirección o quizá un océano sin mareas, movido sólo de vez en cuando por alguna brisa. El número de factores que son la causa de que sea así es muy grande, pero conocemos muy pocos. No es, por tanto realista y con frecuencia llega hasta el extremo del absurdo intentar cambiar radicalmente las cosas con arreglo a nuestro conocimiento. No podemos oponernos a las grandes corrientes puesto que ellas son mucho más fuertes que nosotros; lo único que podemos hacer es cambiar de manera de obrar y adaptarnos a las circunstancias para evitar conflictos con las grandes instituciones ya establecidas de nuestro mundo, sus leyes físicas y biológicas y los grandes usos sociales que tienen sus profundas raíces en el pasado: los imperios, las Iglesias y las creencias y hábitos ya establecidos de la humanidad. Pues si nos oponemos a ellos, nuestra pequeña barca se hundirá y perderemos la vida sin ninguna finalidad. La sabiduría consiste en evitar situaciones en las que podamos naufragar y en aprovechar los vientos que soplan tan hábilmente como podamos, de manera que duremos por lo menos todo el tiempo que nos corresponde, preservemos la herencia que nos dejó el pasado y no nos apresuremos hacia el futuro que llegará lo bastante pronto y que puede que sea aun más oscuro que el lóbrego presente. Para esta manera de pensar la difícil situación humana —la desproporción que existe entre nuestros grandes designios y nuestros débiles medios— es la responsable del mucho sufrimiento e injusticia que existen en el mundo. En todo caso, sin ayuda, sin la gracia de Dios, o sin cualquier otra forma de intervención divina, no conseguiremos nada. Seamos entonces tolerantes, caritativos y comprensivos y evitemos la estupidez que significan el acusar y el devolver las acusaciones, por lo que las futuras generaciones se van a reír de nosotros o nos van a tener lástima. Intentemos ver en las sombras del pasado lo que

podemos —un esbozo difuso de un plan al que se acomoda la realidad—, pues incluso esto mismo es ya, desde luego, bastante difícil.

Por supuesto, en un cierto sentido, que es importante, tienen razón los realistas inflexibles y los pesimistas cristianos. Las censuras, las recriminaciones, la ceguera moral o emocional para con la manera de vivir, las concepciones y las complejas situaciones difíciles de los demás, y el fanatismo intelectual o ético son defectos que se dan igualmente en la vida y en la manera de escribir la historia. No cabe duda de que Gibbon y Michelet, Macaulay y Carlyle o Taine y Trotski (por no mencionar más que a muertos eminentes) acababan con la paciencia de los que no aceptan sus opiniones. Sin embargo, este intento de corregir la parcialidad que lleva consigo el dogmatismo, igual que su contrario, la doctrina de la limitación inevitable, al traspasar la responsabilidad a la debilidad e ignorancia humanas y al identificar la difícil situación humana como el factor último y central de la historia, por un camino diferente nos lleva en último término a la misma posición de la doctrina que defiende que conocer todo es perdonar todo; sólo que sustituye esta fórmula por la de que cuanto menos sabemos menos razones podemos tener para condenar justamente, pues el conocimiento sólo nos puede llevar a darnos cuenta de una manera más clara de qué pequeño es el papel que representan en la vida del universo los deseos e incluso las tendencias inconscientes de los hombres, y revela lo absurdo que es cargar cualquier responsabilidad seria en las espaldas de los individuos o, en su caso, de las clases, de los Estados o de las naciones<sup>18</sup>.

Dos diferentes maneras de pensar están implicadas en las exhortaciones que se han hecho en los tiempos modernos para que haya un mayor esfuerzo de comprensión y en las advertencias que se hacen contra las censuras, las moralizaciones y la historia partidista. En primer lugar está la idea de que los individuos y los grupos siempre, o por lo menos frecuentemente, tienden a lo que les parece deseable; pero, debido a la ignorancia, a la debilidad o a la complejidad del mundo, que el mero conocimiento humano no puede comprender adecuadamente ni la mera habilidad del hombre controlar, estos individuos y grupos piensan y obran de tal manera que lo que resulta es la mayoría de las veces desastroso tanto para ellos mismos como para los demás, ya que todos están en la misma difícil situación común a todos los

<sup>18</sup> Por supuesto, no quiero implicar con esto que los grandes moralistas de Occidente, por ejemplo, los filósofos de la Iglesia en la Edad Media (especialmente santo Tomás de Aquino) o los filósofos de la Ilustración, negasen la responsabilidad moral ni que Tolstói no fuese atormentado por los problemas que ésta lleva consigo. Lo que digo es que el determinismo que estos pensadores profesaban les llevó necesariamente a un dilema, con el que algunos de ellos no se enfrentaron, y del que ninguno se libró.

hombres. Sin embargo, no es a las intenciones de los hombres a las que hay que hacer responsables, sino sólo a esta misma situación difícil en que se encuentra el hombre, a la imperfección humana. En segundo lugar está la otra tesis de que al intentar explicar y analizar las situaciones históricas, descubrir sus orígenes e investigar sus consecuencias y, al hacer esto, determinar la responsabilidad que tiene un determinado elemento de la situación en cuestión, el historiador, por muy imparcial, perspicaz, escrupuloso y desapasionado que sea, y por mucha habilidad que tenga en imaginarse a sí mismo en la situación de otros, se encuentra, sin embargo, frente a una red de hechos tan minuciosa, los cuales, a su vez, están relacionados entre sí por tantos y tan complejos nexos, que su ignorancia tiene siempre que sobrepasar a sus conocimientos; por tanto, sus juicios, especialmente sus juicios de valor, tienen siempre que estar basados en datos insuficientes, y si incluso logra iluminar un poco alguna pequeña parte de la vasta e intrincada estructura del pasado no lo hará mejor que cualquier otro ser humano pueda esperar hacerlo. Son tan grandes las dificultades con que se encuentra para poner en claro incluso una pequeña parte de la verdad que, si es un historiador que lleva a cabo su tarea de manera honrada y seria, tiene que darse cuenta en seguida de lo lejos que está de poder moralizar; por tanto, alabar y condenar como hacen los historiadores y escritores con tanta facilidad y ligereza es presuntuoso, estúpido, irresponsable e injusto.

Esta tesis, que a primera vista es muy humana y convincente <sup>19</sup>, no es propiamente una sola tesis, sino que lleva consigo dos: una cosa es decir que el hombre se propone hacer esto o aquello, pero que sus consecuencias sobrepasan su control y su capacidad de predicción y prevención; que, puesto que las motivaciones humanas han tenido tan pocas veces influencia decisiva en el desarrollo real de los acontecimientos, dichas motivaciones no deben contar mucho en la obra del historiador, y que, puesto que la tarea de éste consiste en descubrir y contar lo que sucedió, y cómo y por qué sucedió, si permite que influyan en sus interpretaciones las opiniones morales que tenga de los caracteres y motivaciones de los hombres —que son los menos efectivos de todos los factores que intervienen en la historia—, exagera la importancia de éstos por razones puramente subjetivas o psicológicas. Pues considerar que lo que pueda tener significación moral tiene *eo ipso* influencia histórica es deformar los hechos. Esta es una posición perfectamente clara. Pero muy distinta de ella es la otra tesis; a saber, que nuestro conocimiento no nos justifica nunca a atribuir responsabilidad, si es que la hay, a lo que verdaderamente le pertenece. Podría hacerlo un ser omniscien-

<sup>19</sup> Sostenida por Herbert Butterfield, a no ser que yo haya entendido muy mal sus escritos.

te (si es que puede tenerse tal idea), pero nosotros no somos omniscientes y, por tanto, nuestras atribuciones son absurdamente presuntuosas; darse cuenta de esto y sentir el grado apropiado de humildad que debe llevar consigo es el comienzo de la sabiduría histórica.

Puede que ambas tesis sean verdad. Y también puede que ambas tengan su origen en el mismo tipo de convicción pesimista que cree que el hombre es débil, ciego e ineficaz, tanto en el pensamiento cuanto en la acción. Sin embargo, estas melancólicas ideas son dos y no una: la primera es un argumento que se basa en la ineficacia, la segunda en la ignorancia, y puede que una de las dos sea verdadera y la otra falsa. Más aún, ninguna de las dos parece estar de acuerdo ni con lo que creen ni con lo que hacen comúnmente la gente y los historiadores corrientes; cada una de ellas parece ser plausible y no plausible a su manera, y merece que se la defienda y se la refute. Sin embargo, ambas implican por lo menos una cosa en común: en estas dos doctrinas se ha hecho desaparecer la responsabilidad individual. Puede que no aplaudamos ni condenemos a los individuos o a los grupos, bien porque no pueden por menos de hacer lo que hacen (y todo conocimiento es ir comprendiendo, cada vez más, precisamente esto) o, por el contrario, porque conocemos demasiado poco para saber que esto es así o que es todo lo contrario. Pero entonces se sigue de esto que no podemos hacer ninguna acusación de moralismo o de prejuicios a los historiadores que son propensos a alabar o a condenar, pues todos estamos juntos en la misma realidad, y no se puede decir que ninguna norma sea objetivamente superior a otra. Pues, según esta idea, ¿qué puede significar «objetivo» y qué norma podemos utilizar para medir sus grados? Está claro que no puede existir ninguna «supernorma» que resulte de la comparación de las escalas completas de valor, la cual no se deriva de ningún conjunto específico de creencias ni de ninguna específica cultura. Todos los criterios que se pudieran usar tendrían que ser internos, de igual manera que las leyes de un Estado solamente valen para sus propios ciudadanos. Lo que se dice contra la idea de la objetividad histórica es lo mismo que lo que se dice contra la moralidad o el derecho internacional: que no existen. Más aún, que esta idea no tiene sentido porque las últimas normas con las que habría que determinarla son precisamente aquellas con las que juzgamos la realidad y, por definición, no pueden ser juzgadas con arreglo a ninguna otra cosa.

Esto es, sin duda, salirle a uno el tiro por la culata. Puesto que se dice que todas las normas son relativas, condenar o defender los prejuicios y el moralismo en historia resulta ser la expresión de actitudes que, puesto que no hay ninguna supernorma, no pueden ser condenadas o defendidas racionalmente. Todas las actitudes resultan ser neutras desde el punto de vista



moral; pero ni siquiera se puede decir esto, pues la contradictoria de esta proposición no se puede refutar. De ahí que sobre esta cuestión no se pueda decir nada en absoluto. Esto es, desde luego, la *reductio ad absurdum* de toda esta posición. Alguna tremenda falacia tiene que esconderse por alguna parte en la argumentación de la escuela antimoralista<sup>20</sup>.

Consideremos las ideas normales que tiene la gente corriente sobre ese asunto. En circunstancias normales no creemos estar diciendo nada especialmente aventurado o cuestionable si apreciamos el valor de las cualidades políticas de Cromwell, si decimos que Pasteur es un benefactor de la humanidad o si condenamos las acciones de Hitler. Tampoco creemos decir nada raro si mantenemos, por ejemplo, que Belloc o Macaulay no parecen aplicar las mismas normas de verdad objetivas o aplicarlas tan imparcialmente como las aplicaron, por ejemplo, Ranke, Creighton o Élie Halévy. Al decir esto, ¿qué hacemos? ¿Expresamos sólo que personalmente aprobamos o desaprobamos el carácter y las actividades de Cromwell, Pasteur o Hitler? ¿Decimos sólo que estamos de acuerdo con las conclusiones de Ranke o con la

<sup>20</sup> La paradoja que resulta de no creer en la objetividad histórica puede formularse, quizá, de otra manera. Una de las razones principales que se alegan para quejarse de la actitud moralista de un determinado historiador es que se piensa que su escala de valores deforma sus juicios y le hace corromper la verdad. Pero si empezamos por suponer que los historiadores, igual que los demás seres humanos, están totalmente condicionados a pensar como lo hacen por determinados factores materiales (o inmateriales), por muy incalculables e impalpables que éstos sean, entonces sus llamados prejuicios, como todo lo demás que se refiere a su pensamiento, son la inevitable consecuencia de su «difícil condición humana», e igualmente lo son las objeciones que nosotros les pongamos, nuestros propios ideales de imparcialidad, y nuestros propios criterios de verdad objetiva, en función de los cuales condenamos, por ejemplo, a historiadores nacionalistas o estúpidamente marxistas, o a otras actitudes o *parti pris*. O jugamos todos o se rompe la baraja. Si consideramos la cuestión desde la posición de pretendida superioridad de un comunista o de un chauvinista, nuestra actitud «objetiva» es igualmente una ofensa contra los valores de éstos, que para ellos no son menos evidentes, absolutos, válidos, etc. Según esta actitud relativista, la idea misma de un valor absoluto que presupongo el rechazo de todos los diferentes puntos de vista que pretendan ser superiores, tiene que ser, por supuesto, un absurdo. Todas las quejas que se tengan sobre la parcialidad y los prejuicios, o sobre la propaganda moral (o política) están fuera de propósito. Llamamos erróneo a lo que no está de acuerdo con nuestras opiniones, pero si ha de llamarse a esta falta subjetivismo, igualmente hay que llamarérselo a su condenación; de aquí debería seguirse que ningún punto de vista es superior a otro, excepto en la medida en que proviene de un conocimiento más amplio (supuesto que haya una norma aceptada comúnmente para medir esta amplitud). Somos como somos, y cuando somos historiadores seleccionamos los hechos como los seleccionamos, los recalamos, los interpretamos y valoramos, y los reconstruimos y presentamos, cada uno a nuestra manera. Cada nación, cada cultura y cada clase social lo hace también a su manera, y según esta postura, lo único que hacemos cuando rechazamos a un determinado historiador porque le consideramos un propagandista consciente o inconsciente, es indicar la distancia moral, intelectual o histórica que nos separa de él; nada más; no hacemos más que subrayar nuestra postura personal. Y esto parece ser una contradicción interna fatal en las posturas de los que creen en el condicionamiento histórico de los historiadores y, sin embargo, protestan de que éstos moralicen, bien de una manera desdeñosa, como E. H. Carr, o con pena, como Herbert Butterfield.

actitud general de Halévy, que son más de nuestro gusto y que nos agradan más (a causa de nuestras ideas y temperamento) que la actitud y conclusiones de Macaulay o de Belloc? Sin embargo, si hay un inconfundible matiz de reproche en nuestra apreciación, por ejemplo, de la política de Cromwell o en la explicación que da Belloc de esta política, ¿no es esto más que una indicación de que no tenemos una disposición favorable respecto a una u otra y de que nuestros ideales morales e intelectuales difieren de los que creemos que fueron los suyos sin indicar con ello que nosotros creemos que ellos hubieran podido y, lo que es más, hubieran debido obrar de manera diferente? Y si implicamos que su manera de obrar hubiera podido, o hubiera debido, ser diferente, ¿es esto sólo un síntoma de nuestra incapacidad psicológica para darnos cuenta de que no hubieran podido (ya que nadie puede) obrar de manera distinta o de una ignorancia demasiado profunda por nuestra parte para atribuirnos el derecho a determinar cómo hubieran podido y ni siquiera cómo hubieran debido obrar? ¿No implica esto, además, que sería más civilizado no decir esas cosas y recordar, por el contrario, que todos podemos estar igual, o casi igualmente, engañados, que la responsabilidad moral es una ficción precientífica y que con el aumento del conocimiento y un uso más escrupuloso y apropiado del lenguaje es de esperar que tales expresiones «cargadas de valoraciones», y de las ideas falsas sobre la libertad humana que se basan en ellas, desaparezcan finalmente del vocabulario de los hombres cultos, al menos en sus expresiones públicas? Esto es lo que, a mi juicio, parece seguirse directamente de las doctrinas esbozadas anteriormente. A ello parecen apuntar tanto el determinismo, sea éste benévolo o malévolo, cuanto la idea de que nuestros juicios morales resultan ser absurdos, bien porque sabemos demasiado o porque sabemos demasiado poco. Es una idea que ha sido sostenida en sus diversas formas por muchos pensadores cultos y dotados de sensibilidad, especialmente en nuestros días. Sin embargo, se basa en creencias sobre el mundo y los seres humanos que son muy difíciles de aceptar y nada plausibles, porque hacen ilegítimas ciertas distinciones básicas que todos hacemos, distinciones que están inevitablemente reflejadas en el uso diario que hacemos de las palabras. Si tales creencias fuesen verdaderas, resultaría ser sensacionalmente falso mucho de lo que aceptamos de manera incuestionable. Sin embargo, estas paradojas se nos imponen, aunque no haya ninguna prueba convincente basada en los hechos ni ningún argumento lógico que nos fuercen a aceptarlas.

Pertenece a esta misma tendencia sostener que, aunque no hay que buscar en este mundo liberarse por completo de moralizar (pues todos los seres humanos viven y piensan inevitablemente con arreglo a sus propias normas variables de religión, moral o estética), al escribir la historia hay que hacer,

sin embargo, un esfuerzo para reprimir tales tendencias. Nuestro deber como historiadores consiste sólo en contar y explicar, no en pronunciar veredictos. Se nos dice que el historiador no es un juez, sino un detective; él da los hechos, y el lector, que no tiene ninguna de las responsabilidades profesionales que tienen los expertos, puede sacar las conclusiones morales que quiera. Esto es muy oportuno, especialmente en tiempos en que hay fuertes sentimientos partidistas, como advertencia de carácter general contra toda historia moralizante. Pero no hay que interpretarlo literalmente, porque se basa en una falsa analogía con algunas de las ciencias naturales que son más exactas. En éstas, la objetividad tiene una significación específica. Significa que en ellas se usan con mucho cuidado métodos y criterios determinados con más o menos precisión; que sus pruebas, argumentos y conclusiones se formulan con arreglo a una especial terminología que se ha inventado o empleado para la finalidad específica de cada ciencia, y no hay ninguna intrusión (o casi ninguna) de consideraciones, conceptos o categorías que no vienen al caso, es decir, de los que están específicamente excluidos por los cánones de la ciencia en cuestión.

No estoy seguro de si tiene alguna utilidad llamar ciencia a la historia, pero, desde luego, no es ciencia en este sentido, ya que emplea pocos, o ninguno, conceptos o categorías que le sean propios estrictamente. Todos los intentos de construir grupos especiales de conceptos o técnicas especiales para la historia<sup>21</sup> han resultado estériles, porque o bien representaban mal —esquematizaban demasiado— nuestra experiencia, o bien se veía que no respondían a nuestras preguntas. Podemos acusar a los historiadores de tener prejuicios, de ser inexactos o tontos, o de no ser honrados, como podemos acusarnos de esto mismo los unos a los otros en nuestras normales relaciones diarias; también podemos alabarlos por las virtudes que corresponden a estos pecados, y, por lo general, con el mismo grado de justicia y razón. Pero de la misma manera que nuestro lenguaje ordinario se deformaría enormemente si nos esforzásemos de manera consciente en eliminar de él algunos de sus ingredientes básicos —es decir, todo aquello que puede remotamente comunicar juicios de valor: nuestras normales actitudes morales y psicológicas, de las que apenas nos damos cuenta— y de la misma manera que no se considera que esto sea indispensable para salvaguardar lo que consideraríamos que es un mínimo de objetividad, imparcialidad y exactitud; por la misma razón, no es necesario ese remedio radical para salvaguardar un mínimo razonable de estas mismas cualidades al hacer historia. En cierto

<sup>21</sup> Por contraposición a hacer un uso provechoso de otras disciplinas; por ejemplo, de la sociología, de la economía o de la psicología.

sentido, un físico puede hablar de manera diferente como físico y como ser humano, aunque incluso en este caso la línea que separa estos dos vocabularios no es, en modo alguno, clara ni absoluta. Es posible que esta diferencia sea verdad hasta cierto punto tratándose de economistas o de psicólogos; va siendo cada vez menos verdad cuando dejamos el método matemático; por ejemplo, en paleografía, en la historia de la ciencia o del comercio de la lana, y llega a acercarse peligrosamente al absurdo cuando se trata de historiadores sociales o políticos, por muy puestos que estén en las técnicas apropiadas de su disciplina y por muy profesionales y rigurosos que sean. La historia no es idéntica a la literatura imaginativa, pero desde luego no está libre de lo que en una ciencia natural se condenaría con razón como injustificadamente subjetivo e incluso, en el sentido empírico del término, intuitivo. Salvo que se suponga que la historia tiene que tratar de seres humanos exclusivamente en cuanto que éstos son objetos materiales que están en el espacio —en otras palabras, que la historia tiene que ser conductista—, difícilmente puede estar asimilado su método a los modelos de una ciencia natural exacta<sup>22</sup>. A mí me parece que pedir a los historiadores que supriman hasta ese mínimo grado de penetración y evaluación moral y psicológica que va implicada necesariamente al juzgar a los seres humanos como criaturas que tienen motivos y fines (y no sólo como factores causales del proceso de los acontecimientos) tiene su origen en que se confunden los fines y métodos de los estudios humanísticos con los de las ciencias naturales. Si se cree que la historia es puramente descriptiva y que está por completo despersonalizada, seguirá siendo lo que siempre ha sido: una ficción de la teoría abstracta y una reacción violentamente exagerada contra la charlatanería y vanidad de las generaciones anteriores.

<sup>22</sup> Que la historia sea, en este sentido, diferente de las descripciones que hace la física es una verdad que fue descubierta hace mucho tiempo por Vico y presentada de la manera más viva e imaginativa por Herder y sus seguidores, y a pesar de las exageraciones y extravagancias a que condujo a algunos filósofos de la historia del siglo XIX, sigue siendo todavía la mayor contribución que hizo el movimiento romántico a nuestros conocimientos. Lo que éste hizo ver, aunque con frecuencia de una manera errónea y confusa, fue que reducir la historia a una ciencia natural era dejar de tener en cuenta de una manera deliberada lo que sabemos que es verdad, y suprimir porciones muy grandes del conocimiento introspectivo que nos es más familiar, en aras de una falsa analogía con las ciencias y sus disciplinas matemáticas y científicas. Esta exhortación, dirigida a los estudiantes de humanidades, para que sean austeros y se mortifiquen deliberadamente a sí mismos, lo cual puede librarles, como le libró a Orígenes, de toda tentación de pecado (que lleva consigo toda desviación de los protocolos «neutros» de los datos de las observaciones), es hacer estéril a la historia de una manera gratuita (y se podría añadir que también a la sociología).

## V

Todos los juicios, y desde luego todos los que se refieren a hechos, se basan en generalizaciones —y llevan consigo generalizaciones—, del hecho, del valor o de ambos, y no tendrían sentido sino con relación a tales generalizaciones. Esta perogrullada, aunque no parece de suyo sorprendente, puede conducir, sin embargo, a enormes falacias. Así, algunos de los herederos de Descartes, que presuponen que todo lo que sea verdadero tiene que ser capaz (al menos en principio) de formularse en forma de generalizaciones científicas (es decir, casi matemáticas o tan claras como la matemática), concluyen, como Comte y sus discípulos, que las generalizaciones que son inevitables en los juicios históricos, para tener alguna validez también tienen que ser capaces de formularse de esta misma manera, es decir, como leyes sociológicas que se puedan demostrar; mientras que las valoraciones, si no pueden expresarse en estos términos, tienen que ser relegadas a la categoría de trastos inútiles «subjetivos» por cuanto que son residuos y sobras psicológicos, expresiones de actitudes puramente personales, cosas superfluas que no son científicas y que en principio se pueden eliminar por completo, y, en la medida que sea posible, tienen que ser excluidas del ámbito de la objetividad en el que no tienen lugar. Tales pensadores nos invitan a que creamos que tarde o temprano toda ciencia tiene que quitarse de encima lo que, en el mejor de los casos, son meros estorbos que no vienen a cuento y, en el peor, serios impedimentos que perjudican una visión clara de la realidad.

Esta idea tiene su origen en una fascinación muy comprensible que produce la actitud moralmente «neutra» de los científicos que se dedican a las ciencias naturales, y en un deseo de emularles en otros campos. Pero esto se basa en una falsa analogía. Pues las generalizaciones de los historiadores difieren de las de los científicos en que las valoraciones que aquéllos implican, sean éstas morales, políticas, estéticas o (como ellos suponen con frecuencia) puramente históricas, son intrínsecas al objeto de su disciplina, y no extrínsecas como lo son en las ciencias naturales. Si yo soy historiador y quiero explicar las causas de la gran Revolución francesa, supongo o presupongo naturalmente ciertas proposiciones de carácter general. Así, presupongo que son válidas todas las leyes físicas referentes al mundo externo que se aceptan comúnmente. También presupongo que todos los hombres, o la mayoría de ellos, necesitan y buscan conscientemente comida, ropas, refugio, cierto grado de protección a su persona y ciertas facilidades para conseguir que se oigan y se remedien sus quejas. Quizá doy por supuesto también algo más específico: que las personas que han conseguido ya un cierto grado de riqueza y poder económico no toleran por tiempo indefinido carecer de derechos

políticos y estatus social, o que los seres humanos son presa de varias pasiones —avaricia, envidia, deseo de poder—, o que algunos hombres son más ambiciosos, crueles, astutos o fanáticos que otros... y así sucesivamente. Estos son los supuestos de la experiencia común; algunos son probablemente falsos, exagerados, confusos o inaplicables a determinadas situaciones. Pocos se pueden formular en forma de hipótesis de las ciencias naturales y menos aún son comprobables por experimentos rigurosos, porque por regla general no son lo suficientemente claros y distintos ni están definidos con la suficiente precisión para que se les pueda organizar en una estructura formal que permita de una manera sistemática implicaciones o exclusiones recíprocas y, por tanto, puedan ser considerados de una manera estrictamente lógica o matemática. Más aún, si resulta que sí pueden formularse de este modo, perderán parte de su utilidad; los modelos idealizados de la economía (por no hablar de los de la física o la fisiología) tendrán una aplicación muy limitada en el campo de la investigación y análisis históricos. Estas disciplinas, que no son exactas, dependen en cierto grado de la concreción, vaguedad, ambigüedad, capacidad de sugerir, viveza, etc., que llevan consigo las propiedades que ostenta el lenguaje literario, que tiene el lenguaje propio de las humanidades o el que sirve de expresión del sentido común. Sin duda alguna, los grados y tipos de precisión dependen del contexto, del ámbito y del objeto a los que haya que aplicarla, y así las reglas y el método que son propios del álgebra llevan a absurdos si se aplican, por ejemplo, al arte de la novela, la cual tiene sus propias normas, que son tremendamente exigentes. Las disciplinas precisas a que se dedicaron Racine o Proust requieren un grado de genialidad tan grande y son tan estimables para la inteligencia (y para la imaginación) de la raza humana como aquellas a las que se dedicaron Newton, Darwin o Hilbert, pero estos diferentes tipos de métodos (de los que en teoría puede haber un número ilimitado) no se pueden intercambiar. Puede que tengan mucho o poco que aprender unos de otros, puede que Stendhal haya aprendido de los sensacionalistas del siglo XVIII, de los *Idéologues* de su época o del Código de Napoleón; pero cuando Zola pensó seriamente en la posibilidad de una «novela» literalmente «experimental», fundamentada directamente y regida por los resultados de las conclusiones y métodos científicos, su idea se quedó en gran parte en algo parecido a lo que es un niño nacido muerto, de la misma manera que, por razones semejantes, todavía no ha dejado de ser lo mismo la novela colectiva que preconizaban los primitivos teóricos comunistas rusos; y esto es así, no porque no conozcamos (aún) un número suficiente de hechos (o leyes), sino porque los conceptos que van implicados en los mundos que describen los novelistas (o los historiadores) no son los conceptos de los modelos científicos, depura-

dos artificialmente—entidades idealizadas, en términos de las cuales se formulan las leyes de la naturaleza—, sino que son mucho más ricos de contenido y menos simples y perfilados en su estructura lógica.

Por supuesto que hay alguna interferencia entre una determinada «concepción» científica «del mundo» y algunas ideas de la vida, entendiendo esta última expresión en su significación normal. Escritores como H. G. Wells o Aldous Huxley no hubieran descrito (o malentendido tan enormemente) la vida social e individual como la describieron a veces, si no hubieran estado influidos en un grado excesivo por las ciencias de la naturaleza de su tiempo. Pero incluso escritores como éstos en realidad no sacan nada de las generalizaciones de la ciencia ni emplean en sus escritos nada que se parezca a los métodos verdaderamente científicos, pues esto no puede hacerse fuera de su propio ámbito sin caer en el absurdo total. La relación que existe entre las ciencias y la historia es compleja y estrecha, pero desde luego no es ninguna relación de identidad ni siquiera de semejanza. El método científico es indispensable, por ejemplo, en disciplinas tales como la paleografía, la epigrafía, la arqueología, la economía u otras actividades que constituyen la propedéutica de la historia, le dan a ésta datos y le ayudan a resolver problemas específicos. Pero lo que ellas establecen no puede ser nunca suficiente para constituir la narrativa histórica. Seleccionaremos ciertos acontecimientos o personas porque creemos que éstos han tenido un grado especial de «influencia», de «poder» o de «importancia». Por regla general estos atributos no son mensurables cuantitativamente ni se pueden simbolizar en la terminología de una ciencia exacta o ni siquiera de una ciencia semiexacta. Sin embargo, pueden ser tan sustraídos o abstraídos de los hechos —de los acontecimientos o las personas— como pueden serlo los caracteres físicos o cronológicos; forman parte incluso de las crónicas más secas y frías que puedan hacerse de los acontecimientos —es una perogrullada decir esto. Y, ¿está tan claro que la mayoría de las categorías que son evidentemente morales, las ideas de bueno y malo y de correcto e incorrecto, en tanto que forman parte de nuestra apreciación de las sociedades, individuos, caracteres, acciones políticas y estados mentales, sean en principio totalmente diferentes de estas indispensables categorías de valor «no morales» como «importante», «trivial», «significativo», etc.? Quizá pueda mantenerse que las ideas de lo que generalmente se considera como «importante» —las conquistas de Alejandro o de Gengis Kan, la caída del Imperio romano, la Revolución francesa o el auge y caída de Hitler— llevan consigo apreciaciones relativamente más estables que las valoraciones que son más evidentemente «éticas», o que habría un acuerdo más universal sobre el hecho de que las revoluciones francesa o rusa son acontecimientos «de mayor envergadura» (en el sentido que no lo es la musi-

quilla que yo tarareaba ayer) que sobre si Robespierre era un hombre bueno o malo, o si estuvo bien o mal ejecutar a los líderes del régimen nacional socialista alemán. No hay duda de que algunos conceptos y categorías son en este sentido más universales o más «estables» que otros<sup>23</sup>. Pero, por esto, no son «objetivos» en un sentido absolutamente claro en el que no lo sean las ideas éticas. Pues nuestro lenguaje histórico, las palabras e ideas con las que intentamos reflejar y describir personas morales llevan consigo conceptos y categorías morales —normas tanto permanentes como pasajeras— de una manera tan profunda como los llevan otras ideas valorativas. Las ideas que tenemos que Napoleón o Robespierre como personajes históricamente importantes y merecedores de nuestra atención, en el sentido en que no lo son sus seguidores de poca importancia (de igual manera que el significado mismo de expresiones como «de gran importancia» y «de poca importancia»), se derivan del hecho de que fue muy considerable el papel que aquéllos jugaron en llevar adelante o retrasar los intereses e ideales de muchos de sus contemporáneos (a los que están vinculados los nuestros); pero igualmente se derivan de lo mismo los juicios «morales» que tenemos sobre estos personajes. Dónde establecer la diferencia entre esas ideas y juicios —en qué caso excluir determinados juicios porque sean demasiado subjetivos— para ser admitidos en una narración que deseamos hacer tan «objetiva» como sea posible; es decir, fundamentada, en la medida que esté a nuestro alcance, en hechos que puedan ser descubiertos, observados y comparados por todo el mundo: esta es una cuestión a resolver por las opiniones corrientes, es decir, por lo que pasa por ser tal en nuestra sociedad, en nuestro tiempo y en nuestro territorio, entre la gente a la que nosotros mismos nos dirigimos, y con todos los supuestos que se dan, más o menos, por válidos en la comunicación normal.

<sup>23</sup> Tal «estabilidad» es cuestión de grados. Todas nuestras categorías están sujetas, en teoría, al cambio. Las más fijas son, quizá, las categorías físicas: por ejemplo, las tres dimensiones y la extensión infinita del espacio que percibimos corrientemente, la irreversibilidad de los procesos temporales y la multiplicidad y contabilidad de los objetos materiales. Sin embargo, en principio se puede concebir un cambio en estas características más generales. Después de ellas vienen los órdenes y relaciones de las cualidades sensibles: los colores, las formas, los gustos, etc., y luego, las uniformidades en que se basan las ciencias; éstas pueden dejar fácilmente de pensarse en los cuentos de hadas o en las novelas científicas. Las categorías de los valores son más fluidas, y dentro de ellas los gustos fluctúan más que las reglas de etiqueta y, a su vez, éstas más que las normas morales. Dentro de cada categoría algunos conceptos parecen poder cambiar más que otros. Cuando estas diferencias de grado se hacen tan profundas que constituyen lo que se llama diferencias de clase, tendemos a decir que las distinciones mayores y más estables son «objetivas», y que las menores y menos estables son todo lo contrario. Sin embargo, no hay ninguna frontera ni ninguna división tajante. Los conceptos forman una serie continua que va desde las normas «permanentes» a las momentáneas reacciones pasajeras, y de las verdades y reglas «objetivas» a las actitudes subjetivas, se entrecruzan en muchas dimensiones, y a veces en ángulos inesperados, para percibir, discriminar y determinar lo que puede ser la nota de un genio.



Porque no haya un límite definido y fijo entre «lo subjetivo» y «lo objetivo» no se sigue que no haya ningún límite en absoluto, y porque los juicios de «importancia», que normalmente se consideran «objetivos», difieran en algunos aspectos de los juicios morales, de los que tan frecuentemente se sospecha que son sólo «subjetivos», no se sigue que «lo moral» sea equivalente a «lo subjetivo»: que haya alguna misteriosa propiedad en virtud de la cual esos juicios casi estéticos o políticos, que distinguen lo esencial de lo no esencial y lo crucial de lo trivial, sean en cierto modo intrínsecos a las ideas que tenemos y a las descripciones que hacemos en historia. No se deduce que las implicaciones éticas, que atañen a la responsabilidad y al valor moral, puedan ser de alguna manera eliminadas como si constituyesen un aditamento externo y un conjunto de actitudes emocionales y subjetivas con relación a un conjunto de hechos «estrictos», aceptados comúnmente y observables por todo el mundo; como si estos «hechos» no estuvieran ellos mismos cargados de estas valoraciones y como si los historiadores o cualquier otra persona pudieran establecer una distinción clara y fija entre lo que es verdaderamente fáctico y lo que es una valoración de los hechos en el sentido en que tal valoración sería verdaderamente una intrusión que no vendría al caso y podría ser evitada en ámbitos tales como, por ejemplo, el de la física o la química (y de manera dudosa en la economía o en la sociología) en los que, de acuerdo con las reglas de estas ciencias, «los hechos» pueden y deben describirse, en tanto sea posible, sin ninguna insinuación moral.

## VI

A pesar de que se ha dicho todo lo decible en favor de la idea de atribuir la responsabilidad del carácter que se tenga y de las acciones que se cometan a causas naturales e institucionales, y se ha hecho todo lo posible para corregir interpretaciones de la conducta, ciegas o demasiado simplistas, que ponen demasiada responsabilidad en los individuos y en sus actos libres; a pesar de que de hecho hay pruebas serias que hacen patente que era difícil o imposible que los hombres obraran de manera diferente a como lo hicieron, dados su medio ambiente material, su educación y la influencia que sobre ellos ejercieron diversas «presiones sociales», se han tomado en cuenta todas las consideraciones psicológicas y sociológicas pertinentes y se les ha dado la debida importancia a todos los factores impersonales; a pesar de que se han puesto al descubierto y refutado el «hegemonismo», el nacionalismo y otras tantas herejías históricas y se han hecho toda clase de esfuerzos para inducir

a la historia a que, en tanto le sea posible sin caer en el absurdo, aspire a tener la condición de una ciencia pura y *wertfrei*; a pesar de todo este rigor, seguimos alabando y culpando. Culpamos a otros de la misma manera que nos culpamos a nosotros mismos, y, quizá, cuanto más sabemos más dispuestos estamos a culpar. Desde luego nos sorprenderá que nos digan que cuanto mejor entendamos nuestras propias acciones —nuestros propios motivos y las circunstancias que les rodean— más libres nos sentiremos inevitablemente de la propia culpabilidad. Con toda seguridad la verdad es frecuentemente todo lo contrario. Cuanto más profundamente investigamos el desarrollo de nuestra propia conducta, más digna de culpa puede parecernos ésta y más remordimientos podemos estar dispuestos a sentir, y si esto es válido para nosotros mismos, no es razonable esperar que, necesariamente y en todos los casos, neguemos que lo sea por parte de los demás. Puede que nuestras situaciones difieran de las de ellos, pero no siempre en una medida tal que haga injusta toda comparación. Puede que nos acusen injustamente a nosotros mismos de tal manera que nos hagamos muy sensibles a los peligros que lleva consigo el culpar injustamente a los demás; pero porque pueda ser injusto culpar y demasiado fuerte la tentación de manifestarlo, no se sigue que no sea nunca justo; y porque los juicios puedan estar basados en la ignorancia y puedan surgir de ideas violentas, perversas, tontas, superficiales e injustas, no se deduce que no existan en absoluto los contrarios de estas cualidades y que estemos misteriosamente condenados a un cierto grado de relativismo y subjetivismo históricos, de los que no menos misteriosamente estamos libres, o en todo caso más libres, en nuestras ideas normales cotidianas y en nuestras relaciones recíprocas con los demás.

Sin lugar a dudas, la gran falacia que constituye esta posición tiene que ser ya a estas alturas demasiado evidente para que sea necesario señalarla. Se nos dice que somos criaturas de la naturaleza, del medio ambiente o de la historia y que éstos determinan nuestro temperamento, nuestros juicios y nuestros principios. Todo juicio es relativo, toda evaluación es subjetiva, y están hechos tal y como están en virtud de la acción recíproca de los factores de su propio espacio y tiempo, individual o colectivo. ¿Pero relativo a qué? ¿Subjetivos en contraste con qué? ¿A qué concebible independencia intemporal con respecto a esos factores que los deforman se opone la norma efímera a la que esos juicios y evaluaciones se conformen, como se conforman, para estar hechos de esa manera? Los términos relativos (especialmente los peyorativos) requieren sus correspondientes correlativos, o si no, dejan de tener significación y se convierten en meras burlas y frases propagandísticas, destinadas a desacreditar, y no a describir o a analizar. Ya sabemos lo que

queremos decir cuando desacreditamos un juicio o un método tachándolo de subjetivo o lleno de prejuicios: queremos decir que en él se han ignorado demasiado los métodos que son adecuados para ponderar pruebas o que se ha pasado por alto, suprimido o deformado lo que normalmente llamamos hechos, o que las pruebas que normalmente se aceptan como suficientes para explicar los actos de un individuo o de una sociedad, se han ignorado sin ninguna razón justificada en otro caso similar y en todos los respectos pertinentes, o que se han cambiado arbitrariamente de un caso a otro los cánones de interpretación —es decir, de manera inconsecuente y sin atenerse a ningún principio—; o que tenemos razones para pensar que el historiador en cuestión quería establecer ciertas conclusiones por razones diferentes a las constituidas por las pruebas que están de acuerdo con los cánones de inferencia válida aceptados como normales en su época o en la nuestra, y que esto le ha cegado para ver los criterios y métodos que son normales en su campo de investigación para comprobar los hechos y probar las conclusiones; o todas estas cosas juntas o cualquiera de ellas, u otras consideraciones similares que pudieran hacerse. Estas son las diversas maneras de distinguir en la práctica lo superficial de lo profundo, los prejuicios de la objetividad, la corrupción de los hechos de la honradez, la estupidez de la perspicacia, y la pasión y confusión del distanciamiento y la lucidez. Y si comprendemos correctamente estas reglas, estamos completamente justificados para denunciar cualquier violación de ellas por parte de quien sea.

Pero se puede objetar: ¿qué significan palabras tales como las que hemos utilizado anteriormente con tanta amplitud; por ejemplo, «válido», «normal», «adecuado», «pertinente», «corrompido», «supresión de hechos», «interpretación»? ¿Es que son tan fijos e inequívocos el uso y el significado de estos términos fundamentales? ¿Es que no puede suceder que lo que se cree que es pertinente y convincente en una generación sea considerado no pertinente en la siguiente? Lo que son hechos indiscutibles para un historiador pueden parecer a otro, con bastante frecuencia, meras teorías sospechosas. Y por supuesto, esto es así. Las reglas de ponderación de pruebas cambian. Los datos que se aceptan en una época les parecen a sus sucesores remotos, estar cargados de presuposiciones metafísicas tan extrañas que apenas son inteligibles. Se nos volverá a decir que toda objetividad es subjetiva, que es lo que es con relación a su propio espacio y tiempo, que toda veracidad y confiabilidad, así como toda la penetración y todos los dones de un período intelectualmente fértil, son tales solamente con relación a su propio «clima de opinión», que nada es eterno y que todo cambia.

Sin embargo, cuando se dicen este tipo de cosas, y por muy plausible que parezcan, siguen siendo, en este contexto, meramente retóricas. Distingui-

mos los hechos, desde luego no con toda claridad de las valoraciones que forman parte de su misma estructura, sino de las interpretaciones que hacemos de ellos; la línea divisoria que las separa puede que no sea precisa, pero si yo digo que Stalin ha muerto y que el general Franco todavía vive, mi afirmación puede ser correcta o equivocada, pero nadie en su cabales podría considerar que, con arreglo al sentido vigente que tienen estas palabras, yo estoy proponiendo una teoría o una interpretación. Pero si digo que Stalin exterminó a una gran cantidad de propietarios rurales porque en su infancia su nodriza le había envuelto en pañales y esto le hizo agresivo, mientras que el otro estadista no hizo lo que Stalin porque no pasó por esa clase de experiencia, nadie, a no ser que fuese un estudiante de ciencias sociales muy ingenuo, consideraría que yo pretendía afirmar un hecho, por muchas veces que yo empezara mis frases con las palabras «es un hecho que...». Y no estaré dispuesto a creer a nadie que me diga que, con relación a Tucídides (o incluso con relación a algún escriba sumerio), no existe ninguna distinción fundamental entre hechos relativamente «sólidos» e interpretaciones relativamente «discutibles». No hay duda de que la línea divisoria que separa a estos hechos e interpretaciones ha sido siempre amplia y vaga y que puede que haya una frontera movable; ésta se ve afectada por el nivel de generalidad que tengan las proposiciones que van implicadas en ella; pero a menos que nosotros sepamos, dentro de ciertos límites, dónde se encuentra, no entenderemos en nada el lenguaje descriptivo. Las maneras de pensar de culturas que están muy alejadas de la nuestra nos son solamente comprensibles en la medida en que de alguna manera compartimos sus categorías básicas, y entre éstas está la distinción que exista entre hecho y teorías. Yo puedo discutir si un determinado historiador es profundo o superficial, objetivo e imparcial en sus juicios, o limitado en aras de alguna hipótesis obsesiva o emoción poderosa, pero lo que quiero decir con estos términos que están en contraste no será completamente diferente para aquellos que no estén de acuerdo conmigo; si no, no habría discusión; y no la habrá si yo puedo pretender descifrar con toda corrección textos que sean tan profundamente diferentes, en diferentes culturas, espacio y tiempo, que hagan sistemáticamente ilusoria y engañosa toda comunicación. «Objetivo», «verdadero» y «justo» son palabras que tienen un contenido amplio, sus usos son múltiples y sus límites frecuentemente confusos. Las ambigüedades y las confusiones son siempre posibles y con frecuencia peligrosas. Sin embargo, tales términos tienen significados que, desde luego, pueden ser fluidos, pero que están dentro de los límites que reconoce el uso normal y se refieren a normas que son aceptadas comúnmente por los que trabajan en campos científicos importantes, y esto es así no sólo en el ámbito de una sola generación o sociedad, sino

también en grandes extensiones de espacio y tiempo. La mera pretensión de que estos términos fundamentales, conceptos, categorías o normas cambian de significado o aplicación, es suponer que tales cambios pueden ser en cierta medida rastreados por métodos que, *pro tanto*, no se considera que se prestan a tal cambio rastreable; pues si, a su vez, estos métodos cambian, entonces, *ex hypothesi*, cambian de una manera tal que apenas nosotros podemos descubrirlos<sup>24</sup>. Y si no los podemos descubrir, no se pueden eliminar y, por tanto, no valen como arma que nos eche en cara la subjetividad o relatividad que nos alegan y el engaño en que estamos respecto a la grandeza, estabilidad y carácter absoluto de nuestras normas en un mundo que cambia sin cesar.

Tales acusaciones se parecen a las sugerencias que casualmente se hacen a veces de que la vida es un sueño. Contra esto protestamos diciendo que «todo» no puede ser un sueño, porque, si así fuese, al no haber nada que contrastar con los sueños, la noción de «sueño» pierde toda referencia específica. Puede que se diga que tendremos un despertar; es decir, una experiencia con relación a la cual el recuerdo de nuestras vidas presentes será parecido a como son ahora los sueños que recordamos cuando los comparamos con la experiencia normal que tenemos ahora cuando estamos despiertos. Esto puede ser verdad, pero tal como son las cosas sólo podemos tener una escasa experiencia, o ninguna, en favor o en contra de esta hipótesis. Se nos presenta una analogía, uno de cuyos términos está oculto a nuestra vista, y si, basándose en ella, se nos invita a eliminar la realidad de la vida normal que llevamos cuando estamos despiertos, en aras de otra forma de experiencia que no se puede describir literalmente ni expresar en términos de nuestras experiencias cotidianas y nuestro lenguaje normal —experiencia en la que no podemos tener, en principio, ningún indicio para los criterios que discriminan las realidades de los sueños—, podemos entonces replicar con razón que no entendemos lo que se nos propone, y que la propuesta carece literalmente de sentido. En efecto, podemos decir la perogrullada, que por ser vieja no deja de ser profunda, de que no se puede dudar de todo al mismo tiempo, porque entonces ninguna cosa es más dudosa que otra, y, por tanto, no hay criterios para comparar, y nada cambia. También, y por la misma razón, podemos rechazar, por ser vacías, todas aquellas advertencias de carácter general que nos aconsejan que recordemos que todas las normas y crite-

<sup>24</sup> A no ser que nos metamos en la extraña tarea de formular y probar la confiabilidad de estos métodos mediante métodos (lo que a veces se llama el estudio de la metodología) y éstos, a su vez, mediante métodos de métodos de métodos; pero tendremos que parar en alguna parte, antes de perder la cuenta de lo que estamos haciendo, y aceptar obligatoriamente a ese estadio como absoluto y como patria de las «normas permanentes».

rios fácticos, lógicos, éticos, políticos y estéticos están infectados sin remisión por condicionamientos históricos, sociales o de cualquier otro tipo, y que todos ellos no son más que parches temporales e inestables, de los que no nos podemos fiar porque el tiempo y el azar los harán desaparecer. Pero si todos los juicios están infectados de esta manera, no hay nada con lo que podamos discriminar los diferentes grados de infección, y si todo es relativo, subjetivo, accidental y lleno de prejuicios, no puede juzgarse ninguna cosa diciendo que es más de esta manera que cualquier otra. Si palabras tales como «subjetivo» y «relativo», «prejuizado» y «tendencioso», no son términos de comparación y contraste, si no implican la posibilidad de sus contrarios «objetivo» (o, por lo menos, «menos subjetivo») y «sin prejuicios» (o, por lo menos, «con menos prejuicios»), ¿qué significado tienen para nosotros? Usarlos para referirlos a todo lo habido y por haber, usarlos como términos absolutos, y no como términos correlativos, es una perversión retórica del sentido que tienen normalmente, una especie de *memento mori* general, una invocación a todos nosotros para que recordemos qué débiles, ignorantes y triviales somos, una máxima severa, virtuosa y, quizá, meritória, pero no una doctrina seria que tenga que ver con el problema de la atribución de responsabilidad en la historia, que es importante para cualquier grupo de moralistas, políticos o seres humanos en general.

A estas alturas puede ser saludable recordar, una vez más, las ocasiones que estimularon a tener tales ideas a respetados pensadores. Si, indignados por la crudeza y falta de escrúpulos de las escuelas históricas «ideológicas» que, ignorando todo lo que sabemos de los seres humanos, pintan a los individuos, a las clases o a las sociedades como buenos y malos, totalmente en blanco o en negro, otros historiadores o filósofos de la historia más sensibles y honestos protestan contra esto y nos advierten de los peligros que hay en moralizar y aplicar normas dogmáticas, nosotros aplaudimos esta protesta y la suscribimos; sin embargo, tenemos que ponernos en guardia, no vaya a ser que protestemos demasiado y, con la excusa de mitigar excesos, vayamos a utilizar medios que provoquen algunas de las enfermedades que éstos pretendían curar. Condenar es siempre dejar de comprender, dicen los que defienden la tolerancia; hablar de responsabilidad humana, culpa, falta o maldad es sólo una manera de ahorrarse el esfuerzo y el largo, paciente, sutil y tedioso trabajo de desenmarañar el complicado enredo de los asuntos humanos. Nos dirán que siempre nos es posible, mediante un acto heroico de comprensión imaginativa, situarnos en las circunstancias de un individuo o de una sociedad; sólo con que nos tomemos la molestia de «reconstruir» las condiciones y el «clima» intelectual, social y religioso de otro lugar o de otra época, comprenderemos o, al menos, vislumbraremos los motivos y actitu-

des por los que el acto que juzguemos ya no parecerá gratuito, estúpido o malo, ni, sobre todo, ininteligible.

Estos son los sentimientos adecuados. De aquí se sigue que, si hemos de juzgar con justicia, tenemos que tener ante nosotros pruebas adecuadas, tener suficiente imaginación y suficiente sentido para entender cómo se desarrollan las instituciones y cómo actúan y piensan los seres humanos para que podamos lograr entender épocas, lugares, caracteres y situaciones que son muy diferentes a los nuestros; no tenemos que dejarnos cegar por los prejuicios y las pasiones; tenemos que hacer todos los esfuerzos posibles para instruir causas a aquellos que condenamos, y causas mejores, como dijo Acton, que las que ellos hicieron o pudieron haber hecho para sí mismos; no hemos de mirar al pasado sólo con ojos de vencedores, ni tampoco inclinarnos demasiado hacia los vencidos, como si la verdad y la justicia fuesen monopolio de los mártires y de las minorías, y, en fin, hemos de luchar por ser justos incluso con los grandes ejércitos.

Todo esto no se puede negar; es verdad, es justo y pertinente; pero quizá apenas sorprendente. Podemos añadir como corolario que hay otros tiempos y otras normas, que nada es absoluto e inmutable y que el tiempo y la suerte lo cambian todo; todo esto también sería un conjunto de perogrulladas. Desde luego, no es necesario dramatizar estas simples verdades, que por ahora son, más que ninguna otra cosa, demasiado conocidas para recordar que los propósitos y los fines últimos de la vida perseguidos por los hombres son múltiples, incluso dentro de una misma cultura y generación, que algunos de ellos entran en conflicto y producen choques entre sociedades, partidos e individuos, y no menos en el interior de los individuos mismos, y más aún que los fines de una época y de un país difieren en mucho de los de otras épocas y otras concepciones. Y si entendemos cómo los conflictos que existen entre fines que son igualmente últimos y sagrados, pero irreconciliables en el corazón de un solo ser humano, o entre hombres o grupos que son diferentes, pueden conducir a choques trágicos e inevitables, no deformaremos los hechos morales al ordenarlos en términos de un solo criterio absoluto, reconociendo que (*pace* los moralistas del siglo XVIII) no todas las cosas buenas son necesariamente compatibles entre sí, e intentaremos comprender las ideas cambiantes de las culturas, los pueblos, las clases y los seres humanos individuales sin preguntar cuáles están bien y cuáles están mal, por lo menos con arreglo a un simple dogma casero. No condenaremos la Edad Media solamente porque no llegara a alcanzar el nivel intelectual o moral de los intelectuales *révoltés* del París del siglo XVIII, ni tampoco censuraremos a estos últimos porque ellos, a su vez, tuviesen la desaprobación de los intolerantes moralistas que había en Inglaterra en el siglo XIX. O en

Norteamérica en el siglo xx. Si condenamos a sociedades o a individuos, los condenamos sólo después de haber tomado en consideración condiciones sociales y materiales, aspiraciones, normas de valor y grado de progreso y reacción, medidos todos estos con relación a la propia situación y a las propias concepciones de esas sociedades e individuos, y los juzgamos (y por qué no habríamos de hacerlo) como juzgamos a todo lo demás, sea persona o cosa: en parte con relación a lo que nos gusta, aprobamos, creemos y pensamos que es recto, y en parte con relación a las ideas que tienen las sociedades e individuos en cuestión, a lo que pensamos de estas ideas, al extremo que llegamos a pensar que, siendo como somos, es natural y deseable tener una amplia variedad de ideas, y a lo que pensamos sobre la importancia que tienen los motivos en cuanto contrapuestos a los de las consecuencias, o sobre el valor de las consecuencias en cuanto contrapuestas a la cualidad de los motivos, etc. Juzgamos como juzgamos, nos arriesgamos a lo que esto lleva consigo, aceptamos correcciones en cualquiera de los casos en que esta aceptación parece ser válida, vamos demasiado lejos y, bajo determinadas presiones, nos retractamos. Hacemos generalizaciones apresuradas, resulta que después estamos equivocados y, si somos honrados, nos echamos atrás. Intentamos ser comprensivos y justos, sacar consecuencias prácticas o divertirnos, y nos exponemos a ser juzgados, criticados, corregidos y mal interpretados. Pero en tanto pretendemos que entendemos las normas de otros, sean éstos miembros de nuestras propias sociedades o de épocas y países distantes, que captamos lo que nos dicen los portavoces de muchas tradiciones y actitudes diferentes, y que comprendemos por qué éstos piensan como piensan y dicen lo que dicen, en tanto estas pretensiones no son falsas ni absurdas, el «relativismo» y el «subjetivismo» de otras civilizaciones no nos imposibilita para compartir presupuestos comunes que sean suficientes para comunicarnos de alguna manera con ellas, para entenderlas en cierta medida y ser también nosotros entendidos por ellas.

Este terreno común es lo que correctamente se llama lo objetivo: aquello que nos posibilita identificar a otros hombres y civilizaciones como humanos y civilizados. Cuando esto falla, dejamos de entender y, *ex hypothesi*, juzgamos mal, pero puesto que, por la misma hipótesis, no podemos estar seguros de hasta qué punto ha fallado la comunicación y hasta qué punto nos engañan los espejismos históricos, no siempre podemos tomar medidas para impedirlo y eliminar sus consecuencias. Intentamos comprender reuniendo lo más posible los fragmentos del pasado, instruimos las causas mejores y más plausibles a las personas y épocas que nos son remotas, o inaccesibles por alguna razón, y hacemos lo más que podemos para ampliar las fronteras del conocimiento y de la imaginación; pero no podemos saber qué es lo que



pasa más allá de todas las fronteras posibles y, por consiguiente, no podemos preocuparnos de ellas, pues no son nada para nosotros. Lo que podemos ver lo intentamos describir lo más completa y exactamente posible, pero la oscuridad que rodea a nuestro campo de visión es opaca para nosotros, y nuestros juicios referidos a ella no son ni subjetivos ni objetivos; lo que está más allá del horizonte de nuestra visión no puede molestarnos en lo que seamos capaces de ver o intentemos saber, y lo que nunca podemos conocer no puede hacernos dudar de lo que conocemos ni rechazarlo. Sin duda, algunos de nuestros juicios son relativos y subjetivos, pero otros no, pues si ninguno fuese objetivo y si la objetividad fuese en principio inconcebible, los términos subjetivo y objetivo, al no estar ya contrastados, no significarían nada, ya que todos los términos correlativos existen o dejan de existir juntos. Lo mismo es válido para el viejo argumento de que no tenemos que juzgar para que, al ser todas las normas relativas, tampoco nosotros seamos juzgados, que lleva consigo el corolario igualmente falaz de que ningún individuo puede en justicia ser declarado inocente o culpable en la historia, ya que los valores con arreglo a los cuales se le considera de una manera u otra son subjetivos y provienen de los propios intereses individuales, de los intereses de clase o de una pasajera fase de la cultura, o de alguna otra causa parecida, y, por tanto, el veredicto que se pronuncie no tiene ninguna condición «objetiva» ni ninguna verdadera autoridad.

¿Y qué decir del otro argumento: la máxima del *tout comprendre* (comprenderlo todo)? Ésta apela al orden del mundo. Si el mundo sigue un designio fijo y cada elemento suyo está determinado por otro, entender un hecho, una persona o una civilización es comprender la relación que éstos tienen con el designio cósmico, en el que representan un único papel, y comprender su significado es comprender también, como hemos hecho ver antes, su valor y su justificación. Entender por completo la sinfonía cósmica es entender la necesidad de cada una de sus notas; protestar, condenar y quejarse es meramente mostrar que no se la ha entendido. En su forma metafísica, esta teoría tiene la pretensión de percibir el «verdadero» designio del mundo, de manera que el desorden externo no es más que una reflexión deformada del orden universal que hay «dentro», «más allá» o «por debajo» del mundo, y que al mismo tiempo es el de los platónicos y aristotélicos, de los escolásticos y hegelianos, y de los filósofos orientales y metafísicos contemporáneos que distinguen entre la realidad armónica, que es invisible, y el caos visible de las apariencias. Entender, justificar y explicar son procesos idénticos.

Las versiones empíricas de esta manera de pensar adoptan la forma de la creencia en un cierto tipo de causalidad universal sociológica. Algunas de

ellas son optimistas, como las teorías de Turgot y de Comte, de los primeros evolucionistas, de los utopistas científicos y de otros convencidos creyentes en el inevitable aumento de la cualidad y variedad de la felicidad humana. En el otro extremo, otras, como la versión de Schopenhauer, pueden ser pesimistas y sostienen el panorama futuro de un perpetuo sufrimiento, respecto al cual todos los esfuerzos humanos que se hagan para evitarlo no servirán más que para aumentarlo. Otras teorías también pueden tomar una actitud neutral e intentar solamente hacer constar que existe una secuencia inexorable de causas y efectos, que todo, tanto lo mental como lo físico, está sujeto a leyes que pueden ser descubiertas, y que entenderlas no es necesariamente aprobarlas, sino, por lo menos, ver lo inútil que es condenar a los hombres por no haber actuado mejor, ya que no había ninguna otra alternativa que éstos pudieran haber elegido —con arreglo a la causalidad que hemos mencionado antes—, de manera que su coartada histórica es inatacable. Todavía podemos quejarnos, por supuesto, de una manera puramente estética. Podemos quejarnos de la fealdad que hay en el mundo, aunque sabemos que no podemos cambiarla, y, de la misma manera, podemos quejarnos de su estupidez, su crueldad, su cobardía y su injusticia, enfureciéndonos, avergonzándonos o desesperándonos por su causa, al mismo tiempo que recordamos que no podemos acabar con ellas. Y al irnos convenciendo de que no podemos cambiar de conducta, tendremos que dejar de hablar de crueldad o injusticia, y hacerlo sólo de acontecimientos que son penosos o molestos. Para librarnos de éstos debemos reeducarnos (partiendo de la base, de manera bastante inconsecuente, igual que muchos sabios griegos y radicales del siglo XVIII, de que somos libres en materia de educación, aunque estamos rígidamente condicionados en casi todos los demás aspectos) para adaptarnos a nosotros mismos en conformidad con el universo y, distinguiendo lo que es relativamente permanente de lo que es pasajero, intentar formar nuestros gustos, ideas y actividades de manera que se adapten a lo que son las cosas. Pues si no somos felices porque no podemos tener alguna cosa que queremos, hemos de buscar la felicidad enseñándonos a nosotros mismos a querer solamente lo que de todos modos no podemos evitar. Ésta es la lección que dieron los estoicos, como lo es también, de manera menos evidente, la que han dado algunos sociólogos modernos. Se considera que el determinismo está «demostrado» por la observación científica; la responsabilidad es un engaño, y el alabar y condenar son actitudes subjetivas que han de desaparecer con el avance del conocimiento. Explicar es justificar; no se puede uno quejar de lo que no puede ser de otra manera, y la moral natural —la vida de la razón— es la moralidad y la vida cuyos valores se identifican con la verdadera marcha de los acontecimientos, sea esto de-

ducido metafísicamente de una visión intuitiva de la naturaleza de la realidad y su finalidad última, o sea establecido por métodos científicos.

Pero, ¿hay algún hombre corriente o historiador activo, que crea una sola palabra de este extraño cuento?

## VII

Hablando en términos generales, hay dos poderosas doctrinas en el pensamiento contemporáneo: el relativismo y el determinismo. La primera, por mucho que se la haya representado como antídoto de una presuntuosa autoconfianza, de un dogmatismo arrogante y de una satisfacción consigo misma en lo que se refiere a la moral, está, sin embargo, fundada en una interpretación falaz de la experiencia. La segunda, por mucho que sus cadenas estén cubiertas de flores, y a pesar de su ostentación de noble estoicismo y del esplendor y grandeza del bosquejo que hace del cosmos, representa, sin embargo, al universo como una prisión. El relativismo opone a la protesta individual y a la creencia en principios morales la resignación a la ironía de los que han visto derrumbarse a muchos mundos y volverse con el tiempo cursis o ridículos a muchos ideales. El determinismo pretende hacernos sensatos enseñándonos dónde hay que encontrar el verdadero mecanismo impersonal e inalterable de la vida y del pensamiento. El primero, cuando deja de ser una máxima o algo que sólo nos recuerda de manera saludable nuestras limitaciones o la complejidad que tienen estos problemas, y pretende atraer nuestra atención como *Weltanschauung* seria, se basa en el mal uso de las palabras, en la confusión de ideas y en la confianza que presta a una falacia lógica. El segundo, cuando va más allá de indicar los obstáculos específicos con que se encuentra el defender que hay decisión libre (y esto en los casos en que puedan aportarse pruebas para ello, pruebas que, a su vez, puedan ser examinadas) resulta estar basado o bien en una mitología, o bien en un dogma metafísico. Ambos han logrado, a veces, disuadir o asustar a algunos hombres de sus convicciones morales o políticas más humanas, en nombre de una visión más profunda y más destructora de la naturaleza de las cosas. Sin embargo, quizá esto no es más que un signo de neurosis y de confusión, pues ninguna de estas dos ideas parece estar apoyada por la experiencia humana. ¿Por qué entonces la una o la otra (pero especialmente el determinismo) han hechizado con tanta fuerza a tantas mentes, que, por otra parte, eran claras y honradas?

Uno de los más profundos deseos humanos es encontrar un patrón unitario en el que esté simétricamente ordenada la totalidad de la experiencia;

el pasado, presente y futuro; lo real, lo posible y lo que está incompleto. Frecuentemente se ha expresado esto diciendo que en algún tiempo había una unidad armónica: «la totalidad inmediata del sentir y del pensar», «la unidad del cognoscente y de lo conocido», de «lo externo y lo interno», del sujeto y del objeto, de materia y forma, del yo y del no yo; que esta unidad se rompió de alguna manera, y que toda la experiencia de la humanidad ha consistido en un esfuerzo interminable por agrupar los fragmentos resultantes, restaurar la unidad y librarse así de las categorías —los modos de pensar—, o «trascenderlas», ya que éstas dividen, aíslan y «matan» la realidad viviente y nos «apartan» de ella. Se nos habla de una interminable búsqueda para encontrar una solución a este enigma, volver a esa totalidad inconsútil, al paraíso del que fuimos expulsados, o heredar algún otro, para ganar el cual todavía no hemos hecho lo suficiente.

Esta idea central, cualquiera que sea su origen o valor, está en el corazón mismo de una gran parte de la especulación metafísica, de los esfuerzos que se hacen para la unificación de las ciencias, y de una gran parte del pensamiento estético, lógico, social e histórico. Pero, proporcione o no el descubrimiento de un único patrón de la experiencia, esa satisfacción de nuestra razón, a la que aspiran muchos metafísicos y en nombre de la cual rechazan la ciencia empírica como mera colocación *de facto* de los hechos «en bruto» —descripciones de acontecimientos, personas o cosas que no están unidos mediante nexos «rationales» que sólo la razón se considera que es capaz de aceptar—, y esté o no en esto la base de tantas metafísicas y religiones, todo ello no cambia el orden de las apariencias reales —el ámbito empírico—, que es lo único de lo que la historia puede propiamente pretender tratar. Desde la época de Bossuet a la de Hegel, y posteriormente cada vez más, se ha pretendido, con una gran variedad de grados en lo que se refiere a su generalidad y confianza, poder rastrear la estructura de la historia (generalmente, *a priori*, a pesar de todas las protestas en contra) que descubra el único patrón verdadero en el que se vea que encajan todos los hechos. Pero esto no es aceptable, ni puede serlo nunca, por ningún historiador serio que quiera establecer la verdad tal como ésta es entendida por los mejores críticos de su época que trabajan con normas aceptadas como realistas por sus colegas más escrupulosos y cultos. Pues dicho historiador no ve que la verdad —la única estructura verdadera en la que están realmente los hechos— sea un único esquema, ni distingue al único patrón cósmico verdadero de los falsos, ya que ciertamente intenta distinguir los hechos reales de las imaginaciones. Los mismos hechos pueden ser ordenados con arreglo a diversos patrones, pueden ser vistos desde diversas perspectivas, y exhibidos a la luz de muchos focos, todos ellos válidos, aunque algunos serán más sugestivos o

fértiles en un determinado campo que en otro, darán unidad a muchos campos de una manera reveladora o, si no, sacarán a la luz disparidades y claras diferencias. Algunos de estos patrones estarán más cerca que otros de las concepciones metafísicas o religiosas de determinados historiadores o filósofos de la historia. Pero en todo ello los hechos mismos seguirán siendo relativamente «rigurosos». Relativamente, por supuesto, no de manera absoluta; y en todo momento en que una obsesión producida por un determinado patrón induzca a un determinado escritor a interpretar los hechos demasiado artificialmente y a salvar con demasiada sagacidad las lagunas que haya en su conocimiento, sin prestar suficiente atención a las pruebas empíricas, otros historiadores se darán cuenta instintivamente de que los hechos han sido violentados de alguna manera, de que la relación que hay entre las pruebas y la interpretación de éstos no es del todo normal, y de que ello no es debido a que haya alguna duda sobre los hechos, sino a que está actuando un esquema obsesivo<sup>25</sup>. El estar libre de estas *idées fixes*, y hasta qué punto se está libre de ellas, distingue a la verdadera historia de la mitología de un período determinado; pues, hablando con propiedad, no hay pensamiento histórico más que en el caso en que los hechos puedan distinguirse no sólo de la imaginación, sino también de las teorías e interpretaciones, aunque esto pueda ser no en absoluto, sino en un grado más o menos grande.

Se nos recordará que no hay diferencia radical entre historia y mitología, o entre historia y metafísica, que en este mismo sentido no hay una línea definida que separe los «hechos» y las teorías, y que en principio no se puede mostrar ningún criterio que los diferencie. Y esto es verdad, pero de ello no se sigue nada sorprendente. Sólo los metafísicos han discutido que existan estas diferencias; sin embargo, la historia surgió como disciplina independiente, y esto es tanto como decir que la línea divisoria que hay entre los hechos y los patrones cósmicos, sean éstos empíricos, metafísicos o teológicos, indistintos y cambiantes, es un concepto auténtico para todos aquellos que toman en serio los problemas de la historia. En tanto seamos historiadores, estos dos niveles deben mantenerse distintos. Por tanto, nunca debe ser válido el intento de deshacerse de la responsabilidad, que, en un nivel empírico, parece que está en un individuo o sociedad históricos determinados o en un conjunto de opiniones mantenidas o propagadas por ellos, atribuyéndosela a algún mecanismo metafísico, que, por ser impersonal, excluye la idea misma de responsabilidad moral. El deseo de hacer esto puede ser atribuido la mayoría de las veces a querer huir de un mundo caótico, cruel

<sup>25</sup> Rara vez se discrepa gravemente dentro de una determinada cultura o profesión sobre los criterios para determinar qué es un hecho y qué es lo que constituye una prueba empírica.

y, sobre todo, aparentemente sin sentido, para entrar en un mundo en el que todo es armonioso, claro, inteligible y dirigido hacia una culminación perfecta que satisfaga las demandas de la «razón», de un sentimiento estético, de un impulso metafísico o de un anhelo religioso y, sobre todo, para entrar en un mundo en el que nada puede ser objeto de crítica, queja, condena o desesperación.

Esta cuestión es más seria cuando se aducen argumentos empíricos en favor de un determinismo histórico que excluye la idea de responsabilidad personal. En ese caso ya no estamos tratando con metafísicas de la historia —teodiceas como, por ejemplo, la de Schelling o la de Toynbee— como evidentes sustitutos de la teología. Tenemos ante nosotros a las grandes teorías sociológicas de la historia, las interpretaciones materialistas o científicas que empezaron con Montesquieu y los *philosophes*, y llevaron a las grandes escuelas del siglo XIX, desde los saint-simonianos y hegelianos hasta los seguidores de Comte, Marx y Darwin y los economistas liberales; desde Freud, Pareto y Sorel hasta los ideólogos del fascismo. De todas éstas, el marxismo es con mucho la más audaz y la más inteligente, pero los que la practican, por mucho que hayan añadido a nuestro conocimiento, no han conseguido su noble y poderoso intento de convertir la historia en una ciencia. Surgida de este gran movimiento, tenemos la enorme proliferación de los estudios sociológicos y antropológicos de las sociedades civilizadas, con su tendencia a explicar todo carácter y conducta por el mismo tipo de causas relativamente irracionales e inconscientes que, según se cree, han explicado con tanto éxito la conducta de las sociedades primitivas. Hemos sido testigos del renacimiento de la idea de la «sociología del conocimiento», que sugiere que no puede hacer ver que no sólo nuestros métodos, sino también nuestras conclusiones y las razones que tenemos para creer en ellas, están en gran parte o totalmente determinados, en todo el ámbito del conocimiento, por el grado de desarrollo que ha alcanzado nuestra clase, grupo, nación, cultura o cualquier otra unidad que se elija. Esto ha sido seguido, a su debido tiempo, por la fusión de estas doctrinas, a veces no convincentes, pero, por lo general, al menos casi científicas, con ficciones no empíricas —que a veces no son más que poderes personificados que son al mismo tiempo buenos y malos—, tales como el «espíritu colectivista», «el mito del siglo XX», «el hundimiento actual de los valores» (llamado a veces «la crisis de la fe»), «el hombre moderno» o «la última etapa del capitalismo».

Todas estas maneras de hablar han poblado la atmósfera de entidades sobrenaturales que tienen un gran poder: espíritus neoplatónicos y gnósticos, ángeles y demonios que juegan con nosotros como quieren o que, en todo caso, nos piden cosas que, según se nos dice, nosotros ignoramos peligrosas-

mente. En nuestro tiempo ha ido creciendo una mitología seudosociológica que, disfrazada de conceptos científicos, ha ido a parar a un nuevo animismo, que desde luego es una religión más primitiva e ingenua que las tradicionales fes europeas que intenta sustituir<sup>26</sup>. Este culto nuevo lleva a las personas preocupadas a hacerse preguntas tales como «si es inevitable la guerra», «si tiene que triunfar el colectivismo» o «si la civilización está condenada». Estas preguntas, el tono con que se hacen y la manera como se discuten, implican la creencia en la presencia oculta de grandes entidades impersonales —las guerras, el colectivismo o el destino—, que son fuerzas y agentes que están por todo el mundo, y sobre los cuales no tenemos más que muy poco poder para controlarlos o desviarlos. Se dice que unas veces estas entidades «están encarnadas ellas mismas» en grandes hombres, en figuras titánicas que, puesto que encarnan su época, logran resultados sobrehumanos; por ejemplo, Napoleón, Bismarck o Lenin; otras veces, en la acción de las clases sociales, por ejemplo, los grandes monopolios capitalistas que actúan con arreglo a unas finalidades que apenas entienden sus propios miembros, finalidades a las que «inevitablemente» les conduce su posición económica y social; y otras veces, en la acción de inmensas entidades rudimentarias llamadas «las masas», que son las que hacen la historia, sin saber bien qué fuerzas tan poderosas son los «vehículos creadores». Las guerras, revoluciones, dictaduras y transformaciones militares y económicas se prestan a ser concebidas como geniecillos de una demonología oriental que, una vez que los sueltan de las lámparas en donde han estado encerrados durante siglos, se hacen incontrolables y juegan caprichosamente con las vidas de los hombres y de las naciones. Con un aumento tan abundante de símiles y metáforas, no es de extrañar, quizá, que muchas personas incautas tiendan en nuestros días a creer que sus vidas están dominadas no sólo por factores materiales relativamente estables incluso por factores más poderosos y siniestros, y mucho menos inteligibles: las luchas impersonales de las clases sociales, que pueden no ser deseadas por los mismos miembros de dichas clases, el choque de las fuerzas sociales, las incidencias de las épocas de depresión y prosperidad, que, al igual que los fenómenos de la naturaleza, apenas pueden ser controladas por aquellos cuyas vidas dependen de ellas, y, sobre todo, por las leyes «societales» y «comportamentales», para no citar más que unas cuantas palabras sagradas del bárbaro vocabulario de estas nuevas mitologías.

<sup>26</sup> No tengo necesidad de añadir que no se puede atribuir la responsabilidad de esto (si es que puedo aventurarme todavía a utilizar este término) a los grandes pensadores que fundaron la sociología moderna: Marx, Durkheim y Weber, ni a sus seguidores y críticos, racionales y escrupulosos, cuya obra ellos inspiraron.

Acobardados y humillados por la panoplia de estas nuevas divinidades, los hombres buscan, con inquietud y anhelo, sabiduría y aliento en los libros sagrados y en los nuevos mandatos de los sacerdotes que fingen hablarles de los atributos y costumbres de sus nuevos dioses. Estos libros y sus expositores hablan, en efecto, en términos alentadores: la demanda crea la oferta. Su mensaje es sencillo y muy antiguo. En un mundo donde entran en conflicto tales monstruos, los seres humanos individuales no pueden tener más que muy poca responsabilidad por lo que hacen; el descubrimiento de estas nuevas y terroríficas fuerzas impersonales puede hacer la vida infinitamente más peligrosa, pero si dichas fuerzas no actúan con ninguna otra finalidad, despojan, en todo caso, a sus víctimas de toda responsabilidad, de todas aquellas cargas morales que los hombres solían llevar consigo con tanto trabajo y angustia en épocas menos cultas. De esta manera, lo que hemos perdido por un lado lo ganamos por otro: si perdemos la libertad ya no podemos, en todo caso, culpar ni ser culpados por un mundo que en gran parte está fuera de nuestro control. Los términos premio y castigo se convierten *eo ipso* en términos incivilizados y oscurantistas. Hacer constar lo que ocurre y por qué ocurre, en crónicas impersonales, tal como hicieron los imparciales y estudiosos monjes en otros tiempos de violencia y lucha, se considera más honorable, más digno y más adecuado a la noble humildad e integridad de un intelectual que, en tiempos de duda y de crisis, al menos preservará su alma si se abstiene de ir por el fácil sendero de permitirse sentimientos morales. Se nos quitan las dudas agonizantes que podamos tener acerca de la conducta de los individuos que están atrapados en las crisis históricas, así como también los sentimientos de esperanza y desesperación, culpabilidad, orgullo y remordimiento que acompañan a estas reflexiones, y al igual que los soldados de un ejército que se ven empujados por fuerzas demasiado grandes para resistirlas, nosotros perdemos esas neurosis que surgen del miedo de tener que elegir entre diferentes alternativas. Donde no hay elección no hay intranquilidad, y sí una feliz liberación de la responsabilidad. Algunos seres humanos han preferido siempre la paz de la cárcel, una seguridad satisfecha, y una sensación de haber encontrado por fin el puesto adecuado que uno tiene en el cosmos, a los dolorosos conflictos y perplejidades de la desordenada libertad del mundo que está fuera de los muros de la prisión.

Sin embargo, esto es extraño. Pues los presupuestos sobre los que se ha construido este tipo de determinismo, cuando se examinan, son muy poco plausibles. ¿Qué son esas fuerzas y esas leyes históricas inexorables? ¿Qué historiógrafo o qué sociólogo puede pretender haber sacado generalizaciones empíricas comparables a las grandes leyes de las ciencias de la naturaleza? Es un lugar común decir que la sociología todavía está esperando a su Newton,



pero incluso esto parece ser una pretensión demasiado audaz; todavía tiene que encontrar a su Euclides y a su Arquímedes antes de que pueda empezar a soñar en un Copérnico. Por una parte, tenemos una paciente y útil acumulación de hechos y análisis, una taxonomía, estudios comparativos útiles e hipótesis prudentes y limitadas, incapacitadas todavía por demasiadas excepciones para tener ningún poder predictivo apreciable<sup>27</sup>; por otra parte, construcciones teóricas imponentes, y a veces ingeniosas, oscurecidas por metáforas pintorescas y por una audaz mitología, que frecuentemente estimulan a los que trabajan en otros campos científicos; y entre ambas, una gran laguna, que nunca ha existido en tiempos históricos entre las teorías y las pruebas fácticas de las ciencias de la naturaleza. Es ocioso que la sociología diga que es todavía joven y que tiene un futuro glorioso. Auguste Comte, el héroe epónimo para el que se han dicho estas palabras con el fin de honrar su memoria, la fundó hace ya cien años, y sus grandes conquistas nomotéticas todavía están por llegar<sup>28</sup>. Ella ha afectado de una manera muy fructífera a otras disciplinas, notablemente a la historia, a la que ha añadido una nueva dimensión<sup>29</sup>; pero todavía no ha logrado más que descubrir tan pocas leyes o generalizaciones amplias que estén apoyadas en pruebas adecuadas, que apenas puede mantenerse su pretensión de ser considerada como una ciencia de la naturaleza, ni esas pocas pobres leyes son lo suficientemente revolucionarias para hacer que sea una cuestión urgente el probar su verdad. En el gran y fértil campo de la sociología (a diferencia de la psicología, su hermana menor más especulativa, pero mucho más efectiva) las generalizaciones sueltas que mantienen las mentes educadas en la historia todavía parecen ser, a veces, más fructíferas que sus equivalentes «científicas».

El determinismo social está estrechamente ligado, al menos históricamente, a los ideales «nomotéticos» de la sociología; y, por supuesto, puede ser una doctrina verdadera. Pero si lo es y empezamos a tomarla en serio, los cambios que se producirán en toda nuestra lengua, en nuestra terminología moral, en nuestras actitudes recíprocas y en nuestras ideas sobre la historia, la sociedad y todo lo demás, serán demasiado profundos para ser incluso bosquejados ahora. Los conceptos de premio y castigo, inocencia, culpabilidad y responsabilidad individual, con los que empezamos, no son más que

<sup>27</sup> Y una colección de ideas y *aperçus* aislados, como los muy dudosos que dicen «todo poder, o corrompe o intoxica», «el hombre es un animal político», o «Der Mensch ist was er isst» (el hombre es lo que come).

<sup>28</sup> No quiero implicar con esto que otras «ciencias» —por ejemplo, la «ciencia política» o la antropología social— hayan ido mucho más lejos en el establecimiento de leyes, pero sus pretensiones son más modestas.

<sup>29</sup> Así como nuevos métodos utilizados para probar la validez de viejas conclusiones.

un pequeño elemento de la estructura que se derrumbaría o desaparecería. Si el determinismo social y psicológico se estableciese como una verdad aceptada, nuestro mundo se transformaría más radicalmente que se transformó el mundo teleológico de la Edad Antigua y de la Edad Media como consecuencia del triunfo que tuvieron los principios mecanicistas o los principios de la selección natural. Nuestras palabras y nuestro modo de hablar y de pensar se transformarían de una manera literalmente inimaginable; las ideas de capacidad de elección, responsabilidad y libertad están inmersas tan profundamente en nuestra concepción del mundo, que yo sostengo que la nueva vida que tuviéramos como criaturas que están en un mundo al que de verdad le faltan esas ideas sólo puede ser concebida por nosotros con la máxima dificultad.

Pero por ahora no hay necesidad de alarmarnos sin motivo. Sólo estamos hablando de ideales seudocientíficos, la realidad todavía no está a la vista. Aún no tenemos a mano las pruebas necesarias para defender un total determinismo, y si hay una persistente tendencia a creer en él, ello se debe seguramente, con mucho, al aliciente de un ideal «cientista» o metafísico, o a la tendencia que tienen los que quieren cambiar la sociedad, a creer que las estrellas, en sus movimientos celestes, están luchando por ellos. O quizá sea debido a un deseo de aminorar las cargas morales o de minimizar la responsabilidad individual y transferirla a fuerzas impersonales a las que se puede acusar de ser la causa de todos nuestros descontentos, más que a un aumento de nuestra capacidad de reflexión crítica o a una mejora de nuestras técnicas científicas. La creencia en un determinismo histórico de este tipo está, por supuesto, muy extendida, especialmente en lo que yo quisiera llamar su forma «historiosófica», con lo cual quiero decir las teorías metafísico-teológicas de la historia, que atraen a muchos que han perdido la fe en ortodoxias religiosas más antiguas. Sin embargo esta actitud, que tanto prevalecía recientemente, quizá está decayendo, y en nuestros días puede discernirse una tendencia contraria. Nuestros mejores historiadores emplean test empíricos para los hechos que analizan, hacen exámenes muy minuciosos de las pruebas, no deducen leyes y no muestran tener ningún miedo falso en atribuir responsabilidad a los individuos. Puede que sus juicios y análisis específicos estén equivocados, pero tanto ellos como sus lectores rechazarán con razón la idea de que lo que han hecho ha sido sustituido o ridiculizado por los avances de la sociología o por alguna idea metafísica más profunda, como fue ridiculizado y sustituido por los descubrimientos de los discípulos de Kepler lo que decían los astrónomos orientales.

Algunos existencialistas modernos también proclaman a su manera, un tanto rara, la importancia capital que tiene la libertad individual. Puede que

no sea válida la condena que hacen algunos de ellos de todos los sistemas filosóficos, por ser todos éstos igualmente vacíos, y de toda moral así como de otras doctrinas, por ser éstas igualmente vacías, simplemente porque son sistemas y doctrinas; pero los más serios de estos existencialistas no insisten menos que Kant en la realidad de la autonomía humana; es decir, en la realidad del comprometerse libremente en un acto o en una forma de vida por lo que éstos son en sí mismos. Otra cuestión es si reconocer la existencia de la libertad, tal como se ha expuesto en este último sentido, autoriza o no a uno a predicar a los demás o a juzgar el pasado; pero, en todo caso, haber penetrado en las pretensiones de esas teodiceas que lo explicaban y justificaban todo, y que prometían asimilar las ciencias humanas a las ciencias de la naturaleza en la búsqueda de un esquema unificado de todo lo que existe, muestra una recomendable energía intelectual.

Se necesita estar más que apasionado por un determinado programa para echar por la borda los hábitos morales e intelectuales más profundamente enraizados de los seres humanos, sean éstos fontaneros o historiadores. Se nos dice que es estúpido juzgar a Carlomagno, a Napoleón, a Gengis Kan, a Hitler o a Stalin por sus matanzas, y que estos juicios son, a lo más, comentarios que hacemos sobre nosotros mismos y no sobre «los hechos». Igualmente se nos dice que no deberíamos hablar de la manera que hablamos de esos benefactores de la humanidad, a los que tan fielmente celebraron los seguidores de Comte, o, por lo menos, que no es de nuestra incumbencia el hacerlo en tanto que historiadores, ya que, como tales, nuestras categorías son «neutrales» y difieren de las que tenemos como seres humanos corrientes tanto como difieren de manera innegable las categorías de los químicos. Se nos dice también que, en tanto que historiadores, nuestra tarea es contar, digamos por ejemplo, las grandes revoluciones de nuestra época sin insinuar que ciertos individuos implicados en ellas no solamente fueron la causa, sino que también fueron responsables de grandes miserias y destrucciones, usando estas palabras con arreglo a las normas, no sólo del siglo XX, que pronto va a terminar, o de nuestra sociedad capitalista decadente, sino con arreglo a las normas de la raza humana de todos los tiempos y lugares en que la hemos conocido. Se nos dice, en fin, que debemos practicar tales normas de austeridad respeto a algún canon científico imaginario que distingue muy tajantemente entre hechos y valores, tan tajantemente que nos permite considerar a los primeros como objetivos «inexorables» y, por tanto, justificativos de sí mismos, y a los segundos sólo como una glosa subjetiva de los acontecimientos —debida a un determinado momento, al medio ambiente, al temperamento individual— y, por tanto, indigna de una consideración intelectual seria. A esto podemos responder que aceptar esta doctrina

es violentar las ideas básicas de nuestra moralidad, falsificar el sentido de nuestro pasado e ignorar algunos de los conceptos y categorías más generales del pensamiento normal. Aquellos que se preocupan de los asuntos humanos están comprometidos en el uso de los conceptos y categorías morales que el lenguaje normal expresa y lleva incorporados. Pueden evitarlo los químicos, los filólogos, los lógicos e incluso los sociólogos que tengan prejuicios cuantitativos, porque éstos emplean términos técnicos que moralmente son neutros. Pero los historiadores apenas pueden hacer esto. No tienen necesidad, ni desde luego obligación, de moralizar, pero tampoco pueden evitar usar el lenguaje normal con todas sus asociaciones y categorías morales «implicadas». Intentar evitarlo es adoptar otra concepción moral; en modo alguno no adoptar ninguna. Días llegarán en que los hombres se pregunten cómo pudo haber logrado tan notable fama, influencia y respetabilidad esta extraña idea, que es una combinación de una mala inteligencia de las relaciones que hay entre los valores y los hechos, y un cinismo disfrazado de imparcialidad austera. Pues no es científica, ni su reputación puede ser debida por completo a tener un miedo respetable a una arrogancia indebida o al filisteísmo, o a una imposición demasiado blanda y demasiado poco crítica de nuestros propios dogmas y reglas a los demás. En parte es debida a un malentendido de las implicaciones filosóficas de las ciencias de la naturaleza, de cuyo prestigio se han apropiado inadecuadamente muchos necios e impostores desde sus más tempranos triunfos. Pero, principalmente, a mí me parece que tiene su origen en un deseo de renunciar a nuestra responsabilidad y dejar de juzgar, supuesto que nosotros no somos tampoco juzgados y, sobre todo, no estamos obligados a juzgarnos a nosotros mismos, y en un deseo de huir para buscar refugio en un inmenso todo amoral, impersonal, monolítico; en la naturaleza, en la historia<sup>30</sup>, en la clase, en la raza, en las «cruels realidades de nuestro tiempo», o en la irresistible evolución de la estructura social<sup>31</sup>, que nos absorberá e integrará en su ilimitada, indiferente y neutral contextura, a la que no tiene sentido valorar o criticar, y contra la que luchamos hasta cumplir nuestro seguro destino.

Esta es una imagen que ha aparecido con frecuencia en la historia de la humanidad, y siempre en momentos de confusión y de debilidad interior. Es una de las grandes coartadas defendidas por aquellos que no pueden o no quieren enfrentarse con el hecho de la responsabilidad humana y con la

<sup>30</sup> «La historia nos ha cogido por el cuello» —se dice que gritó Mussolini cuando supo que los aliados habían desembarcado en Sicilia. Se podía luchar con los hombres, pero una vez que «la historia» misma había tomado las armas contra uno, toda resistencia era inútil.

<sup>31</sup> Se dice que el magistrado del Tribunal Constitucional de los Estados Unidos Louis Brandeis señaló que «lo irresistible, con frecuencia, es solamente aquello a lo que no se le opone resistencia».

existencia de un ámbito limitado, pero real, de la libertad del hombre, bien porque han sido heridos o atemorizados demasiado profundamente para querer volver al quehacer cotidiano de la vida normal, o porque están llenos de indignación moral contra los falsos valores y códigos morales, según ellos repelentes, de su propia sociedad, clase o profesión, y toman las armas contra todo código ético en cuanto tal, como medio digno de echar fuera de sí una moralidad que, según ellos, es, quizá con justificación, repulsiva. Sin embargo, estas ideas, aunque puedan tener su origen en una reacción natural contra una excesiva retórica moral, son un remedio desesperado; los que las sostienen utilizan la historia como método para evadirse de un mundo que, por alguna razón, se les ha hecho odioso, y adentrarse en una fantasía en la que unas entidades impersonales vengan sus agravios y lo arreglen todo, burlando con ello, más o menos, a sus perseguidores reales o imaginarios. Y al hacer esto describen las vidas normales que viven los hombres en unos términos que no señalan para nada las más importantes distinciones psicológicas y morales que conocemos. Lo hacen al servicio de una ciencia imaginaria y, al igual que los astrólogos y adivinos, a los que han sucedido, lanzan su mirada a las nubes, hablan con grandes imágenes y símiles insustanciales, con metáforas y alegorías profundamente engañosas, y utilizan fórmulas hipnóticas, teniendo muy poco en cuenta la experiencia, los argumentos racionales y los test que ya han demostrado ser dignos de confianza. Con ello echan tierra tanto a sus propios ojos como a los nuestros, obstruyen nuestra visión del verdadero mundo y, además, confunden a un público que ya está lo suficientemente perplejo sobre las relaciones que hay entre la moralidad y la política, e igualmente sobre la naturaleza y métodos de las ciencias de la naturaleza y los estudios históricos.



## DOS CONCEPTOS DE LIBERTAD

Si los hombres no discreparan nunca sobre los fines de la vida, si nuestros antepasados se hubieran quedado plácidamente en el jardín del Edén, raro habría sido que se hubieran siquiera imaginado las cuestiones a las que está dedicada la cátedra Chichele de teoría social y política<sup>1</sup>. Estas disciplinas surgen con la discordia y se nutren de ella. Quizás haya quien ponga en duda esta afirmación y replique que hasta en una sociedad de anarquistas buenísimos, en la que no hubiera desacuerdo sobre el fin último, también habría conflictos políticos. Por ejemplo, sobre cuestiones constitucionales o legislativas. Pero esta objeción se funda en un error. Cuando hay acuerdo sobre los fines, los únicos problemas que restan son los referidos a los medios, y estos problemas no son políticos sino técnicos. Es decir, pueden ser resueltos por expertos o por máquinas, como en las discusiones entre ingenieros o entre médicos. Es por esto que aquellos que depositan su fe en algún gran fenómeno transformador del mundo, como el triunfo final de la razón o la revolución proletaria, se ven impelidos a pensar que mediante tal

<sup>1</sup> Este ensayo se basa en una lección inaugural impartida en 1958. Berlin sucedió a G. D. H. Cole en esta cátedra en 1957. (Ed.)

fenómeno todos los problemas morales y políticos se convertirán en problemas tecnológicos. Éste es el significado de la famosa frase de Engels (parafraseando a Saint-Simon) acerca de la «transformación del gobierno político sobre los hombres en una administración de las cosas»<sup>2</sup> y de las profecías marxistas sobre la desaparición del Estado y el comienzo de la verdadera historia de la humanidad. Los que consideran que especular sobre una perfecta condición de armonía social es malsana fantasía califican de utópica esta concepción. Sin embargo, si hoy día viniera a cualquier universidad británica —o americana— un visitante procedente de Marte, disculparíamos que sacase la impresión de que sus miembros parecen vivir en una realidad muy parecida a ese estado inocente e idílico, y ello a pesar de la seria atención que prestan los filósofos profesionales a los problemas fundamentales de la política.

Pero esto no deja de resultar sorprendente y peligroso. Sorprendente porque quizá nunca en la historia moderna tantos seres humanos, de Oriente y de Occidente, han asistido a la alteración profunda de sus creencias y, claro, de sus vidas, destruidas a veces hasta de forma violenta, por doctrinas sociales y políticas defendidas con fanatismo. Peligroso, porque cuando las ideas son descuidadas por los que debieran preocuparse de ellas —es decir, por los que han sido educados para pensar críticamente sobre las ideas—, éstas pueden adquirir una fuerza ilimitada y un poder irresistible sobre las multitudes humanas hasta hacerlas tan violentas que se vuelvan insensibles a la crítica racional. Hace más de cien años, el poeta alemán Heine advirtió a los franceses que no subestimaran el poder de las ideas; los conceptos filosóficos engendrados en el sosiego del despacho de un profesor pueden destruir una civilización. Se refería a la *Crítica de la razón pura*, de Kant, como la espada con que había sido decapitado el deísmo alemán y describía las obras de Rousseau como el arma ensangrentada que, en manos de Robespierre, había destruido el Antiguo Régimen. Profetizó que la fe romántica de Fichte y Schelling algún día se volvería, con terribles consecuencias y por medio de sus fanáticos seguidores alemanes, contra la cultura liberal de Occidente. Los hechos no han desmentido esta predicción. Por tanto, si son los profesores los que ostentan en verdad este poder fatal, ¿no se sigue de esto que sólo otros profesores o, como mínimo, otros pensadores, serán los únicos capaces de desarmarlos (y no los gobiernos o las comisiones parlamentarias)?

Nuestros filósofos, de forma grotesca, parecen no percatarse de los efectos devastadores de sus actividades. Pudiera ser que los mejores, embriaga-

<sup>2</sup> *Loc. cit.*, p. 122, nota 15.



dos por logros excelsos en ámbitos más abstractos, contemplen con desdén un campo en el que los descubrimientos fundamentales son poco frecuentes y en el que se reconoce menos el talento para el análisis meticuloso. Sin embargo, el estudio de la política permanece indisolublemente ligado a las otras formas de investigación filosófica y ello a pesar de la multitud de intentos, guiados por una ciega pedantería escolástica, por separarlas. Menospreciar el campo del pensamiento político porque su objeto es inestable y de contorno impreciso, porque no puede aprehenderse mediante conceptos fijos, modelos abstractos o refinados instrumentos susceptibles de análisis lógico o lingüístico —exigir perentoriamente una unidad de método en filosofía y rechazar todo aquello que el método no pueda gestionar con éxito— significa abandonarse a merced de creencias políticas primitivas y faltas de crítica. Sólo un materialismo histórico muy vulgar niega el poder de las ideas y afirma que los ideales no son más que intereses materiales disfrazados. Puede que sin el empuje de las fuerzas sociales las ideas nazcan muertas. Pero de lo que no hay duda es de que si no se revisten de ideas esas fuerzas, quedarán cegadas y faltas de dirección.

La teoría política es una rama de la filosofía moral que tiene su origen en el descubrimiento, o aplicación, de ideas morales en la esfera de las relaciones políticas. No quiero decir, como creo que han pensado algunos filósofos idealistas, que todos los movimientos o conflictos históricos entre seres humanos sean reducibles a movimientos o conflictos de ideas o de fuerzas espirituales, ni siquiera que sean consecuencia (o aspectos) de ellas. Lo que quiero decir es que entender tales movimientos o conflictos es, ante todo, entender las ideas o actitudes hacia la vida que llevan implícitos, pues esto es lo único que hace que tales movimientos sean parte de la historia humana y no meros sucesos naturales. Los vocablos, las ideas y las acciones políticas sólo son inteligibles dentro del contexto de enfrentamiento en el que los hombres los utilizan. Por consiguiente, es probable que nuestras propias actitudes y actividades nos resulten opacas a menos que entendamos los temas dominantes de nuestro propio mundo. El tema más importante es la guerra abierta que libran dos sistemas de ideas. Éstos dan respuesta diferente y antagónica a lo que ha sido durante mucho tiempo el problema central de la política —la cuestión de la obediencia y de la coacción. «¿Por qué debo (yo o cualquiera) obedecer a otra persona?» «¿Por qué no puedo vivir como quiera?» «¿Tengo que obedecer?» «Si no obedezco, ¿puedo ser coaccionado?» «¿Por quién, hasta qué punto, en nombre de qué y con motivo de qué?»

Las respuestas que se dan hoy día en el mundo acerca del límite admisible de coacción reflejan dos puntos de vista opuestos, y ambos presumen del

apoyo de gran número de hombres. Por tanto, me parecen dignos de examen todos los aspectos de esta cuestión.

## I

Coaccionar a un hombre es privarle de libertad: libertad, ¿de qué? Casi todos los moralistas que ha habido en la historia de la humanidad han ensalzado la libertad. Igual que la felicidad y la bondad, que la naturaleza y la realidad, se trata de un término con un significado tan poroso que parece que no hay interpretación que lo resista. No me propongo discutir la historia de esta palabra proteica ni los más de doscientos significados de la misma documentados por los historiadores de las ideas. Propongo examinar nada más que dos de los sentidos que tiene esta palabra, sentidos que son, sin embargo, fundamentales; que tienen a sus espaldas gran cantidad de historia humana y, me atrevería a decir, la van a seguir teniendo. El primero de estos sentidos políticos de la libertad y que siguiendo multitud de precedentes llamaré sentido «negativo», es el que aparece en la respuesta que contesta a la pregunta: «¿Cómo es el espacio en el que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer o ser, sin la interferencia de otras personas?». El segundo sentido, que denominaré «positivo», es el que aparece en la respuesta que contesta a la pregunta: «¿Qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?». Las dos preguntas son claramente distintas, aunque las respuestas puedan solaparse.

### *El concepto de libertad negativa*

Normalmente se dice que soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este aspecto, la libertad política es, simplemente, el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Si otros me impiden hacer algo que antes podía hacer, entonces soy en esa medida menos libre; pero si ese espacio es recortado por otros hombres más allá de lo admisible, entonces puede decirse que estoy siendo coaccionado o hasta esclavizado. Sin embargo, el término coacción no es de aplicación para todas las formas de impedimento. Si no puedo saltar más de diez metros, o no puedo leer porque estoy ciego, o no puedo entender las páginas más oscuras de Hegel, sería una excentrici-

dad que dijera que, en tales sentidos, estoy oprimido o coaccionado. La coacción implica la interferencia deliberada de otros seres humanos dentro de un espacio en el que si ésta no se diera yo actuaría. Sólo se carece de libertad política cuando son seres humanos los que me impiden alcanzar un fin<sup>3</sup>. La impotencia para alcanzar un fin no indica falta de libertad política<sup>4</sup>. Esto queda de relieve en el uso de expresiones modernas tales como «libertad económica» y su contrapartida «esclavitud económica». Se argumenta, de forma convincente, que si un hombre es tan pobre que no puede permitirse algo que no está prohibido legalmente —una barra de pan, un viaje alrededor del mundo o un recurso ante los tribunales— entonces tiene la misma libertad que si la ley se lo prohibiera. Si mi pobreza fuera un tipo de enfermedad que me impidiese comprar pan, o pagarme un viaje alrededor del mundo o recurrir a los tribunales, de la misma manera que la cojera me impide correr, naturalmente que no se diría que esta incapacidad es falta de libertad, y mucho menos falta de libertad política. Me considero víctima de coacción o esclavitud únicamente cuando creo que mi incapacidad para conseguir una determinada cosa se debe a la circunstancia de que determinados seres humanos me han hecho algo a mí que, a diferencia de otros, me impide tener dinero bastante para pagarla. En otras palabras, este uso del término depende de una teoría social y económica particular acerca de las causas de mi pobreza o debilidad. Si mi falta de medios materiales se debe a mi discapacidad mental o física, sólo diré que he sido privado de libertad (y ya no hablaré sólo de pobreza) si acepto la teoría<sup>5</sup>. Además, hablaré de esclavitud u opresión económica si creo que me encuentro en estado de necesidad por culpa de una organización particular que considero injusta. Rousseau dijo que la naturaleza de las cosas no nos enoja; lo que nos enoja es la mala voluntad<sup>6</sup>. El criterio de opresión refiere al papel que creo juegan otros humanos, directa o indirectamente, intencionadamente o sin querer, a la hora de frustrar mis deseos. Entiendo por ser libre, en este sentido, no ser importunado por otros. Cuanto mayor sea el espacio de no interferencia mayor será mi libertad.

<sup>3</sup> Por supuesto, no quiero implicar con esto que sea verdad lo contrario.

<sup>4</sup> Helvetius lo explicó con claridad: «El hombre libre es el hombre que no está ni cargado de cadenas, ni detenido en las cárceles, ni intimidado, como el esclavo, por el terror a los castigos. [...] Sería ridículo tomar por una no-libertad nuestra impotencia, de atravesar las nubes como el águila, de vivir bajo las aguas como la ballena». *De l'esprit*, primer discurso, capítulo 4.

<sup>5</sup> La concepción marxista de las leyes sociales es, por supuesto, la versión más conocida de esta teoría, pero constituye también un elemento importante en algunas doctrinas cristianas, utilitaristas y en todas las socialistas.

<sup>6</sup> *Émile*, libro segundo, p. 320, en *Ouvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin y otros (París, 1959-1995), vol. 4.

Esto es lo que querían decir los filósofos políticos ingleses clásicos cuando usaban esta palabra<sup>7</sup>. Disentían, sin embargo, sobre cuán amplio puede o debe ser ese espacio. Suponían que, tal como estaban las cosas, no podía ser ilimitado porque si lo fuera ello comportaría una situación en la que los hombres se obstaculizarían sin límite entre sí. Tal clase de libertad «natural» conduciría a un caos social en el que las necesidades mínimas de los hombres no podrían ser satisfechas y, además, las libertades de los débiles serían suprimidas por los fuertes. Como veían que los fines y las actividades de los hombres no armonizan automáticamente, y como (al margen de las doctrinas que se les atribuyen) valoraban mucho otros fines como la justicia, la felicidad, la cultura, la seguridad o distintas formas de igualdad, estaban dispuestos a recortar la libertad en aras de otros valores y, por supuesto, en aras de la libertad misma. Pues sin tomar tales medidas no sería posible crear el tipo de asociación que deseaban. Por consiguiente, estos pensadores asumían que el ámbito de las acciones libres de los hombres debe estar limitado por la ley. Pero asumían igualmente, especialmente liberales tales como Locke y Mill, en Inglaterra, y Constant y Tocqueville, en Francia, que debía existir un cierto ámbito mínimo de libertad personal que no podía ser violado bajo ningún concepto, pues si tal ámbito se traspasaba, el individuo se encontraría encajonado en un espacio insuficiente incluso para el desarrollo mínimo de sus facultades, lo único que permite perseguir y alcanzar los distintos fines que los hombres juzgan buenos, justos o sagrados. De aquí se sigue que hay que trazar una frontera entre el ámbito de la vida privada y el de la autoridad pública. Donde tenga que trazarse esa frontera es cuestión a discutir y, desde luego, a negociar. Los hombres son muy interdependientes y ninguna actividad humana tiene un carácter tan privado como para no obstaculizar en algún sentido la vida de los demás. «La libertad del pez grande es la muerte del pez chico»<sup>8</sup>. La libertad de unos depende de la contención de otros. Hay quien ha añadido que la libertad para un profesor de Oxford es muy diferente de lo que es para un campesino egipcio.

Esta proposición tiene fuerza porque apunta a algo importante y verdadero, pero la frase misma no deja de ser un brindis al sol político. Es verdad que ofrecer derechos políticos y protecciones frente a la intervención del Estado a hombres medio desnudos, analfabetos, desnutridos y enfermos es ri-

<sup>7</sup> «Un hombre libre —decía Hobbes— es aquel que [...] no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo». *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge, 1991, capítulo 21, p. 146. Las leyes siempre encadenan, también cuando protegen de grilletes más pesados, como las normas o costumbres represivas, el despotismo arbitrario o el caos. Bentham dijo algo parecido.

<sup>8</sup> R. H. Tawney, *Equality*, 1931, 3.<sup>a</sup> ed., Londres, 1938, capítulo 5, sección 2, «Equality and Liberty», p. 208. (no aparece en las ediciones anteriores)

diculizar su condición; necesitan atención médica o educación antes de que puedan entender o hacer uso de un aumento de libertad. ¿Qué es la libertad para aquellos que no pueden utilizarla? Sin condiciones adecuadas para disfrutar la libertad, ¿cuál es su valor? Lo primero es lo primero: hay situaciones en las que —por usar un dicho atribuido irónicamente por Dostoievski a los nihilistas— unas botas son mejores que Pushkin; la libertad individual no es la primera necesidad de todo el mundo. Pero la libertad no es simplemente ausencia de todo impedimento; esto hincharía tanto su significado que diría demasiado y demasiado poco a la vez. El campesino egipcio necesita ropa y medicinas antes y en mayor medida que libertad personal. Pero el mínimo de libertad que necesita hoy y la mayor libertad que pueda necesitar mañana no son de un tipo suyo particular sino que es idéntica a la de los profesores, los artistas y los millonarios.

Creo que lo que atormenta hoy la conciencia de los liberales occidentales no es que la libertad que buscan los hombres difiera en relación con sus condiciones sociales o económicas, sino que la minoría que la posee la haya conseguido explotando o, al menos, dando la espalda a la gran mayoría que no la disfruta. Creen, con fundamento, que si la libertad individual es un fin último del ser humano, nadie puede privar a nadie de ella, y mucho menos disfrutarla a expensas de otros. Igualdad de libertad; no tratar a los demás como yo no querría que me trataran a mí; reconocer la deuda que tengo con los que han hecho posible mi libertad, mi prosperidad y mi cultura; justicia en su sentido más simple y universal —éstos son los fundamentos de la ética liberal. La libertad no es el único fin del hombre. Podemos decir, con el crítico ruso Belinski, que si otros han de estar privados de ella —si mis hermanos han de seguir en la pobreza, en la miseria y la esclavitud—, entonces no la quiero, la rechazo con mis dos manos y prefiero infinitamente compartir su destino. Pero no se gana nada confundiendo los términos. Estoy dispuesto a sacrificar parte de mi libertad, o toda ella, para evitar la desigualdad rampante o la extensión de la miseria. Lo hago de buena gana y libremente, pero téngase en cuenta que al hacerlo me desprendo de libertad en aras de justicia, de igualdad o de amor por mis semejantes. Debo sentirme culpable, y con razón, si en determinadas circunstancias no estoy dispuesto a realizar este sacrificio. Pero un sacrificio no entraña un aumento de lo que se sacrifica (es decir, la libertad) por muy grande que sea su necesidad moral o lo que la compense. Cada cosa es lo que es: la libertad es libertad, y no igualdad, equidad, justicia, cultura, felicidad humana o una conciencia tranquila. Si mi libertad, o la de mi clase o nación, depende de la miseria de un gran número de seres humanos, el sistema que promueve esto es injusto e inmoral. Pero si reduzco o pierdo mi libertad al objeto de atenuar mi ver-

güenza ante tal desigualdad, y con ello no aumento sustantivamente la libertad individual de otros, se produce de manera absoluta una pérdida de libertad. Puede que ésta se compense con una ganancia en justicia, felicidad o paz, pero esa pérdida queda. Se confunden valores cuando se dice que si tiro por la borda mi libertad individual, «liberal», aumenta otro tipo de libertad —«social» o «económica». Sin embargo, sigue siendo verdad que a veces hay que recortar la libertad de unos para asegurar la libertad de otros. ¿Sobre qué principios? Si la libertad es un valor sagrado e intocable, no puede haber tal principio. Por tanto, uno de estos dos principios o reglas en conflicto ha de prevalecer, al menos en la práctica. Y no siempre por razones que se puedan explicar con claridad y mucho menos generalizar en forma de reglas o máximas universales. En cualquier caso, hay que alcanzar un compromiso práctico.

Los filósofos optimistas respecto a la naturaleza humana y a la posibilidad de armonizar los intereses humanos, como Locke o Adam Smith y, en algunos aspectos, Mill, creen que la armonía social y el progreso son compatibles con el establecimiento de un amplio territorio reservado a la vida privada al que tendría vedado el acceso el Estado o cualquier otra autoridad. Hobbes, y aquellos que concuerdan con él, especialmente los pensadores conservadores y reaccionarios, argumentan que para evitar que los hombres se destruyan y conviertan la vida social en una jungla o una selva, hay que instituir salvaguardas mayores para mantenerlos a raya. Quieren, por tanto, aumentar el territorio sujeto a control centralizado y reducir el propio del individuo. Pero los dos bandos están de acuerdo en que una parte indeterminada de la vida humana ha de permanecer independiente de la esfera de control social. Invadir este vedado, por poco que fuera, sería despotismo. Benjamin Constant, el más vigoroso de los defensores de la libertad y la privacidad, no había olvidado la dictadura jacobina y declaró que como mínimo la libertad religiosa, de opinión, de expresión y la propiedad debían estar protegidas frente a cualquier invasión arbitraria. Jefferson, Burke, Paine y Mill compilaron catálogos distintos de libertades individuales, pero la razón por la que ha de tenerse bajo control a la autoridad es siempre sustancialmente la misma. Tenemos que preservar un ámbito mínimo de libertad personal para no «degradar o negar nuestra naturaleza»<sup>9</sup>. No podemos ser absolutamente libres y tenemos que ceder algo de nuestra libertad para preservar el resto. Pero rendirla toda es destruirnos a nosotros mismos. ¿Cuál debe ser pues ese mínimo? Aquel que un hombre no puede ceder sin ofender la esencia de su naturaleza humana. ¿Y cuál es esa esencia? ¿Cuál es el patrón de referencia? Éste ha sido, y quizá será siempre,

<sup>9</sup> B. Constant, *Principes de politique*, capítulo 1, «De la souveraineté du peuple», p. 318, en *Écrits politiques* (véase p. 41, nota 1).

tema de interminable debate. Pero sea cual sea el principio con el que determinar el alcance de la no interferencia, sea éste el de la ley natural, el de los derechos naturales, el principio de utilidad, los pronunciamientos del imperativo categórico, la santidad del contrato social, o cualquier otro concepto usado por los hombres para aclarar y justificar sus convicciones, libertad en este sentido significa estar libre *de*: ausencia de interferencia más allá de una frontera, variable, pero siempre reconocible: «La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio», dijo el más celebrado de sus campeones<sup>10</sup>. Si esto es así, ¿puede justificarse la coacción? Mill no tuvo duda alguna de que sí se podía. Puesto que la justicia exige que cada individuo disfrute de un mínimo de libertad, necesariamente ha de contenerse al resto de los individuos, si es necesario por la fuerza, para que nadie quede privado de ella. De hecho, la función del derecho se reduce a la prevención de tales conflictos: el Estado queda reducido a lo que Lassalle describió con desdén como funciones propias de un sereno o de un guardia de tráfico.

¿Por qué era tan sagrada para Mill la protección de la libertad individual? En su famoso ensayo nos dice que, a menos que se deje que cada individuo viva como quiera en «la parte [de su conducta] que le concierne meramente a él»<sup>11</sup>, la civilización no avanzará; la verdad no verá la luz, por faltar el libre intercambio de ideas; no habrá ocasión para la espontaneidad, la originalidad, el genio, la energía espiritual y el coraje moral. La sociedad quedará abrumada por el peso de la «mediocridad colectiva»<sup>12</sup>. Todo lo que sea valioso y distinto será aplastado por la carga de la costumbre, por la tendencia constante de los hombres hacia la conformidad, que alienta únicamente seres humanos de tipo «estrecho», «inflexible y mezquino», «torturados y reducidos al tamaño de enanos». «La afirmación de sí mismo de los paganos» tiene tanto valor como la «propia negación de los cristianos»<sup>13</sup>. «Todos los errores que pueda cometer aun contra ese consejo y advertencias “un hombre”, están compensados con creces por el mal de permitir que los demás le impongan lo que ellos consideran beneficioso para él»<sup>14</sup>. La defensa de la libertad tiene como fundamento el fin «negativo» de evitar la interferencia. Amenazar a un hombre con la persecución a menos que se someta a una vida en la que no pueda ejercitar elección alguna de sus fines; cerrarle todas las puertas menos una, al margen de la noble perspectiva que se le abra o de

<sup>10</sup> J. S. Mill, *On liberty*, capítulo 1, vol. 18, p. 226, *op. cit.*, p. 117, nota 13.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>12</sup> *Ibid.*, capítulo 3, p. 268.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 265-266. Las dos últimas frases son del ensayo de John Sterling sobre Simónides: vol. 1, p. 190, en sus *Essays and Tales*, ed. Julius Charles Hare (Londres, 1848).

<sup>14</sup> *Ibid.*, capítulo 4, p. 277.

los motivos bondadosos de quienes lo organizan, es pecar contra la verdad de que es un hombre, un ser con una vida propia que vivir. Ésta es la libertad tal como ha sido concebida por los liberales en el mundo moderno desde Erasmo (algunos dirían que desde Occam) hasta hoy. Toda defensa de las libertades civiles y de los derechos individuales, y toda protesta contra la explotación y la humillación, contra los abusos de la autoridad pública, contra la hipnosis de masas de las costumbres o contra la propaganda organizada, tiene su origen en esta muy discutida concepción individualista del hombre.

Hay que señalar tres hechos referidos a esta posición. En primer lugar, Mill confunde dos ideas distintas. Una es que toda coacción, en tanto que frustra deseos humanos, es mala en cuanto tal, aunque puede que tenga que ser aplicada para prevenir otros males mayores; mientras que la no interferencia, que es lo opuesto de la coacción, es buena en cuanto tal, aunque no es lo único que es bueno. Ésta es la concepción «negativa» de la libertad en su forma clásica. La otra idea es que los hombres deben intentar descubrir la verdad y desarrollar un cierto tipo de carácter que Mill aprobaba —crítico, original, imaginativo, independiente, inconformista hasta el extremo de la excentricidad, etc.—, que la verdad puede descubrirse y que este tipo de carácter sólo puede engendrarse en condiciones de libertad. Ambos son puntos de vista liberales, pero no son idénticos, y la conexión que existe entre ellos es, en el mejor de los casos, empírica. Nadie defendería que la verdad o la libertad de expresión pueden florecer allí donde el dogma aplasta todo pensamiento. Pero las pruebas que arroja la historia apuntan (como sostuvo James Stephen en el formidable ataque que lanzó contra Mill en su libro *Libertad, igualdad, fraternidad*) a que la integridad, el amor a la verdad, y el individualismo apasionado, prosperan, al menos con igual frecuencia, tanto en comunidades regidas por una disciplina severa como, por ejemplo, los calvinistas puritanos de Escocia o Nueva Inglaterra, o entre aquellos que están bajo disciplina militar, como en sociedades más tolerantes o indiferentes; y si esto es así, el argumento de Mill en favor de la libertad como condición necesaria para el desarrollo del genio humano cae por su propio peso. Si sus dos metas resultasen incompatibles, Mill se encontraría frente a un cruel dilema, y esto por no mencionar las dificultades añadidas producto de la inconsistencia entre sus doctrinas y el utilitarismo en sentido estricto, incluso respecto a su propia versión humanizada del mismo<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Éste no es sino otro ejemplo de la tendencia natural que tienen la mayor parte de los pensadores a creer que todas las cosas que consideran buenas tienen que estar íntimamente conectadas o ser, por lo menos, compatibles entre sí. La historia del pensamiento, al igual que la historia de las naciones, está plagada de ejemplos de elementos inconsistentes, o al menos dispares, uncidos artificialmente en un sistema despótico, o defendidos conjuntamente frente al peligro de un enemigo co-



En segundo lugar, la doctrina de Mill es relativamente moderna. Parece que en el mundo antiguo no hay ninguna discusión sobre la libertad en tanto ideal político consciente (opuesto a la realidad existente). Ya observó Condorcet que la idea de derechos individuales estaba ausente de las concepciones jurídicas de griegos y romanos y esto parece igualmente válido para judíos, chinos y demás civilizaciones antiguas que se han ido conociendo<sup>16</sup>. La dominación de este ideal ha sido más bien la excepción que la regla, incluso en la historia reciente de Occidente. Ni tampoco la libertad considerada en este sentido ha sido el grito de combate de las grandes masas de la humanidad. El deseo de que no se metan con uno, que le dejen en paz, ha sido el distintivo de una refinada civilización, tanto por parte de individuos como de comunidades. El sentido mismo de la privacidad, de un ámbito de relaciones personales sagrado por derecho propio, se deriva de una concepción de la libertad que, a pesar de sus raíces religiosas, en su estado desarrollado apenas es más antigua que el Renacimiento o la Reforma<sup>17</sup>. Por último, su decadencia señalaría la muerte de una civilización, de toda una concepción ética.

La tercera característica de esta idea de libertad es de la mayor importancia. Consiste en que la libertad, considerada en este sentido, no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en cualquier caso, con la ausencia de autogobierno. La libertad, en este sentido, tiene que ver con el territorio de control, y no con su origen. Del mismo modo que una democracia puede privar, de hecho, al ciudadano individual, de gran número de libertades de las que podría disfrutar en otro tipo de sociedad, es perfectamente imaginable un déspota con espíritu liberal que concediera a sus súbditos un gran espacio de libertad personal. El déspota que deja a sus súbditos amplio terreno de libertad puede ser injusto, puede dar pie a las desigualdades más salvajes, puede atender poco el orden, la virtud o el conocimiento; pero, supuesto que no reprima la libertad de dichos súbditos o, al menos, que no la reprima tanto como muchos otros regímenes, satisfará los requisitos de Mill<sup>18</sup>.

mún. Pasa el peligro y surgen los conflictos entre los otrora aliados, lo cual derrumba frecuentemente el sistema, en ocasiones para gran beneficio de la humanidad.

<sup>16</sup> Véase el valioso examen que se hace de esto en el libro *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, de Michel Villey (París, 1957), capítulo 14, que rastrea en Occam el embrión de la idea de derechos subjetivos (véase p. 272).

<sup>17</sup> La creencia cristiana (también judía y musulmana) en la autoridad absoluta de las leyes divinas o naturales, y en la igualdad de todos los hombres a los ojos de Dios, es muy diferente a creer que la libertad es vivir como uno prefiera.

<sup>18</sup> De hecho, bien puede argumentarse que en la Prusia de Federico el Grande o en la Austria de José II, los hombres con imaginación, originalidad y genio creador y, también, las minorías de todo

La libertad, considerada en este sentido, no tiene conexión lógica alguna con la democracia o el autogobierno. El autogobierno puede, como mucho, proporcionar una protección mayor de las libertades civiles que otros regímenes, y como tal ha sido defendido por los liberales. Pero no hay una conexión necesaria entre la libertad individual y el gobierno democrático. La respuesta a la pregunta «¿quién me gobierna?» es lógicamente diferente de la que responde a la pregunta «¿hasta qué punto sufro la interferencia del gobierno?». En esta diferencia es en la que se funda en último término la clara oposición que hay entre los conceptos de libertad positiva y negativa<sup>19</sup>. El sentido «positivo» de libertad no queda iluminado cuando respondo a la pregunta «¿qué soy libre de hacer o ser?» sino cuando respondo a las preguntas «¿por quién soy gobernado?» o «¿quién me dice lo que tengo que hacer y dejar de hacer?» La conexión que hay entre la democracia y la libertad individual es mucho más tenue de lo que les parece a muchos defensores de ambas. El deseo de ser gobernado por uno mismo o, en todo caso, de participar en el proceso por el que se controlará mi vida, puede ser tan profundo

tipo, fueron menos perseguidos y sintieron una presión más liviana, tanto por parte de las instituciones como de las costumbres, que en muchas de las democracias anteriores y posteriores.

<sup>19</sup> La «libertad negativa» es algo cuyo alcance es difícil de estimar en un caso determinado. A primera vista, parece que depende simplemente del poder que se tenga para elegir, en todo caso, entre dos posibilidades. Sin embargo, no todas las decisiones son igualmente libres, ni siquiera libres. Si en un Estado totalitario traiciono a un amigo bajo la amenaza de tortura o si actúo de determinada manera por miedo a perder mi empleo, puedo afirmar justificadamente que no obré libremente. Por supuesto, realicé una elección y en teoría podía haber elegido que me mataran, me torturaran o me metieran en la cárcel. La mera existencia de dos posibilidades no es, por tanto, suficiente para hacer que mi acción sea libre (aunque puede que sea voluntaria) en el sentido normal de la palabra. El alcance de mi libertad parece depender de lo siguiente: a) de cuántas posibilidades tenga (aunque el método para su enumeración sólo puede basarse en impresiones. Las posibilidades de acción no son entidades contables como las manzanas, cuyo número puede consignarse por completo); b) de lo fácil o difícil que resulte realizar tales posibilidades; c) de lo importantes que sean, al comparárlas entre sí, de acuerdo con mi plan de vida, mi carácter y mis circunstancias; d) de lo expuestas, o no, que estén a acciones intencionales humanas; e) del valor que atribuya a estas posibilidades no sólo el que va a obrar sino el sentir general de la sociedad en la que se vive. Han de «integrarse» todas estas magnitudes y de este proceso se extrae una conclusión que nunca resulta necesariamente ajustada o indiscutible. Bien pudiera ser que haya muchos tipos y grados de libertad inconmensurables y que no se pueda alinearlos en la misma escala de magnitud. Más aún, en lo referente a las sociedades, nos enfrentamos a cuestiones (absurdas lógicamente) como ésta: «¿La organización X aumentaría la libertad del señor A más que la que tienen entre sí los señores B, C y D sumados todos juntos?». Las mismas dificultades surgen si aplicamos criterios utilitarios. No obstante, puesto que no precisamos de una medida exacta, tenemos razones suficientes para afirmar que el súbdito medio del rey de Suecia es, en general, más libre hoy [1958] que la mayoría de los ciudadanos de España o Albania. Los modelos generales de vida han de compararse directamente como totalidades, aunque el método que utilizamos para realizar la comparación y la verdad de las conclusiones sea de difícil o imposible demostración. Pero la vaguedad de los conceptos y la multiplicidad de criterios implicados son atributos de la materia objeto de análisis, no de nuestros métodos imperfectos de medición o de nuestra incapacidad para pensar con precisión.

como el deseo de tener un territorio de acción libre e incluso puede ser históricamente más antiguo. Pero no es el deseo de la misma cosa. En efecto, es tan diferente que ha conducido, en último término, al gran debate ideológico que domina nuestro mundo. Es esta concepción «positiva» de la libertad —no estar libre de algo, sino ser libre para algo, para conducir una forma de vida determinada— la que los seguidores del concepto «negativo» de libertad representan, a veces, como poco más que un disfraz que esconde la más brutal tiranía.

## II

### *El concepto de libertad positiva*

El sentido «positivo» de la palabra «libertad» se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio amo. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mis propios actos voluntarios y no de los de otros hombres. Quiero ser un sujeto y no un objeto; quiero persuadirme por razones, por propósitos conscientes míos y no por causas que me afecten, por así decirlo, desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser accionado por una naturaleza externa o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de jugar mi papel como humano, esto es, concebir y realizar fines y conductas propias. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando afirmo que soy racional y que mi razón es lo que me distingue como ser humano del resto del mundo. Sobre todo, quiero tener conciencia de mí mismo como un ser activo que piensa y quiere, que es responsable de sus propias elecciones y es capaz de explicarlas por referencia a sus ideas y propósitos propios. Me siento libre en la medida en que creo esto cierto y me siento esclavo en la medida en que me doy cuenta de que no lo es.

La libertad que se funda en que uno sea su propio amo, y la libertad que se funda en que otros hombres no impidan a uno elegir, pudieran parecer, a primera vista, conceptos que no distan lógicamente mucho el uno del otro y que no son más que las formas positiva y negativa de decir la misma cosa. Sin embargo, los conceptos «positivo» y «negativo» de libertad se desarrollaron históricamente en sentidos divergentes, no siempre de forma lógica, hasta que, al final, entraron en conflicto directo.

Una manera de clarificar esto es por referencia a la circulación que adquirió la metáfora de ser amo de uno mismo que, quizá, en origen era ino-

fensiva. «Soy mi propio amo»; «no soy esclavo de ningún hombre»; pero, ¿podría ser esclavo de la naturaleza (como gustaban decir platónicos y hegelianos)? ¿O esclavo de mis pasiones «desenfrenadas»? ¿No son éstas especies del mismo género «esclavo» —unas políticas o legales, otras morales o espirituales? ¿No han tenido los hombres la experiencia de librarse de la esclavitud espiritual, o de la esclavitud de la naturaleza, y no se han dado cuenta en el curso de la misma, por una parte, de que hay un yo que domina y, por otra, de que hay algo en ellos que naufraga? Ese yo dominante se ha identificado de formas distintas: con la razón, con mi «naturaleza superior», con el yo calculador que pospone la satisfacción de la voluntad al largo plazo, con mi yo «real», «ideal» o «autónomo», o con mi «mejor» yo. Después se contrasta este yo con el impulso irracional, con los deseos incontrolados, con mi naturaleza «inferior», con la búsqueda del placer inmediato, con mi yo «empírico» o «heterónomo», arrebatado por cada ráfaga de deseo y pasión, necesitado de rígida disciplina para que pueda elevarse alguna vez hasta la altura de su naturaleza «verdadera». Ahora los dos yoes pueden representarse divididos por un abismo aún mayor; el yo auténtico puede concebirse como algo que va más allá del individuo (tal como se entiende normalmente el término), como una «totalidad» social de la que el individuo es un elemento o una parte: una tribu, una raza, una Iglesia, un Estado, la gran sociedad de los vivos, los muertos y los por nacer. Esta entidad se identifica entonces como el «verdadero» yo que, imponiendo su voluntad única, colectiva u «orgánica» sobre sus «miembros» recalcitrantes, realiza su propia libertad «superior», es decir, la de ellos. Se han señalado en muchas ocasiones los peligros que entraña el usar metáforas orgánicas para justificar la coacción de algunos hombres sobre otros con el fin de elevarlos a un nivel «superior» de libertad. Pero lo que hace que este tipo de lenguaje resulte convincente es que reconocemos que es posible, y a veces justificable, coaccionar a determinados hombres en nombre de algún fin (digamos, por ejemplo, la salud pública o la justicia), fin que ellos mismos buscarían si fueran más cultos, pero que no lo hacen por ceguera, ignorancia o corrupción. Esto facilita que me pueda concebir coaccionando a los demás por su bien, en su propio interés, no en el mío. Estaría entonces afirmando que conozco mejor que ellos cuáles son sus verdaderas necesidades. En último término, esto implica que no se resistirían a obedecerme si fueran tan racionales y sabios como yo y si comprendieran sus propios intereses como yo lo hago. Pero todavía puedo pretender mucho más. Podría decir que en realidad tienden a aquello a lo que deliberadamente se oponen en su estado de ignorancia porque existe en ellos una entidad oculta —su voluntad racional latente, o su designio «verdadero»— y que esa entidad, aunque falsamente

representada por lo que manifestamente sienten, hacen y dicen, es su «verdadero» yo, del que el pobre yo empírico situado en el espacio y el tiempo puede que no sepa nada o muy poco; y que este espíritu interior es el único yo que merece que sus deseos sean tomados en consideración<sup>20</sup>. Una vez adopto este punto de vista, estoy en situación de ignorar los deseos expresos de hombres y sociedades, de intimidarles, de oprimirlos y torturarlos en nombre de sus «verdaderos» yoes y por su bien, en la seguridad de que sea cual sea el verdadero fin del hombre (la felicidad, el deber cumplido, la sabiduría, la sociedad justa, la autorrealización) ha de ser idéntico a su libertad: la libre elección de su yo, «verdadero», aunque con frecuencia, sumergido e inarticulado.

Esta paradoja se ha desvelado muchas veces. Una cosa es decir que sé lo que es bueno para X, aunque él no lo sepa, o ignorar sus deseos por su propio bien, y otra cosa bien distinta es decir que *eo ipso* él lo ha elegido, no de forma totalmente consciente, no como en la vida cotidiana, sino en su papel de yo racional que su yo empírico puede no conocer —el yo «real» que discierne lo bueno y no puede por menos de elegirlo una vez revelado. Esta monstruosa suplantación que consiste en hacer equivalente lo que X habría elegido si fuera alguien que no es, o al menos no es todavía, con lo que X de hecho busca y elige, está en el núcleo de todas las teorías políticas de la autorrealización. Una cosa es decir que puedo ser coaccionado por mi propio bien porque estoy demasiado ciego para verlo: esto puede, ocasionalmente, ir en mi propio beneficio; hasta puede ampliar el alcance de mi libertad. Otra cosa es decir que, puesto que es mi bien, no estoy siendo coaccionado, que lo habría deseado, lo sepa o no, y que soy libre (o «verdaderamente» libre) aunque mi pobre cuerpo terrenal y mi torpe espíritu lo rechacen amargamente y luchen a la desesperada contra aquellos que, quizá benévolamente, tratan de imponérmelo.

Esta transformación mágica o juego de manos (a cuenta del cual ridiculizó justamente William James a los hegelianos) puede perpetrarse con la misma facilidad respecto al concepto «negativo» de libertad, aquí el yo que no ha de ser obstaculizado ya no sería el individuo con sus deseos y necesidades expresas tal como se conciben normalmente, sino el «verdadero» hombre in-

<sup>20</sup> «El ideal de la verdadera libertad consiste en que todos los que forman parte de la sociedad humana tengan, por igual, el máximo poder para hacer de ellos lo mejor», dijo T. H. Green en 1881, *op. cit.* (p. 79, nota 41), p. 200. Aparte de confundir libertad con igualdad, esto implica que si un hombre elige un placer inmediato que (¿según quién?) no le conduce a hacer de sí mismo lo mejor (¿qué yo?) no estaría ejercitando la «verdadera» libertad, y que si se le privaba de ella no perdería nada de valor. Green era un auténtico liberal, pero más de un tirano podría utilizar esta misma fórmula para justificar sus peores actos de opresión.

terior, identificado con la búsqueda de algún propósito ideal ni siquiera soñado por su yo empírico. Y, como en el caso del yo «positivo» libre, esta entidad puede hincharse hasta convertirse en una entidad supra-personal —un Estado, una clase, una nación, la marcha misma de la historia, considerada como sujeto de atributos más «real» que el yo empírico. Pero la concepción «positiva» de la libertad como autodomínio, con su insinuación de que hay un hombre dividido en lucha consigo mismo, ha dado pie con más facilidad, de hecho e históricamente, en la doctrina y en la práctica, a esta fragmentación en dos de la personalidad: el controlador trascendental, dominante, y el manojo empírico de deseos y pasiones que hay que disciplinar y hundir. Este hecho histórico es el que ha tenido influencia. Esto demuestra (si es que hace falta demostración de una verdad tan obvia) que las concepciones de la libertad derivan directamente de la visión que se tenga de lo que constituye un yo, una persona, un hombre. Basta con manipular la definición de hombre y podrá hacerse que la libertad sea lo que quiera el manipulador. La historia reciente ha dejado muy claro que esta cuestión no es meramente académica.

Las consecuencias de distinguir entre dos yoes se clarificarán todavía más si atendemos a las dos formas principales que ha tomado históricamente el deseo de autogobierno —de ser dirigido por el «verdadero» yo de uno—: la primera es la de la autonegación al objeto de alcanzar la independencia; la segunda es la de la autorrealización, o la autoidentificación total con un principio o ideal particular para alcanzar idéntico fin.

### III

#### *La retirada a la ciudadela interior*

Estoy en posesión de razón y voluntad; concibo fines y deseo alcanzarlos; pero si me impiden lograrlos ya no me siento dueño de la situación. Puede que me lo impidan las leyes de la naturaleza, accidentes, actividades de los hombres, o el resultado, a veces no intencionado, de instituciones humanas. Estas fuerzas pueden ser demasiado para mí. ¿Qué puedo hacer para evitar que me aplasten? He de librarme de aquellos deseos que no puedo realizar. Quiero ser amo de mi reino, pero mis fronteras son extensas e inseguras, por tanto he de recortarlas para reducir o eliminar las partes más vulnerables. Empiezo deseando la felicidad, el poder, la sabiduría o alcanzar un objeto particular. Pero no puedo controlarlos. Elijo evitar la derrota y el desgaste y, por tanto, decido no luchar por nada que no pueda estar seguro de obtener. Me determino a no desear lo inalcanzable. El tirano me amenaza

con la destrucción de mis propiedades, con la prisión, con el exilio o con la muerte de los que amo. Pero si ya no me siento ligado a ninguna propiedad, ni me importa estar o no en la cárcel, y he extirpado de mi interior los afectos naturales, entonces ya no puede doblegarme según su voluntad porque lo que resta de mí ya no está sujeto a miedos o deseos empíricos. Es como si hubiera ejecutado una retirada estratégica a una ciudadela interior —mi razón, mi alma, mi yo «nouménico»— que no pueden tocar, hagan lo que hagan, ni las ciegas fuerzas exteriores ni la malicia humana. Me he retirado a mí mismo; ahí y sólo ahí estoy seguro. Es como si dijera: «Tengo una herida en la pierna; hay dos maneras de librarme del dolor. Una es curarme la herida, pero si la cura es difícil e incierta hay otra manera: puedo librarme de la herida cortándome la pierna; si me acostumbro a no querer nada para lo que sea indispensable tener una pierna, no sentiré su falta». Ésta es la autoemancipación tradicional de los ascetas y quietistas, de los estoicos y de los sabios budistas, hombres de religiones diversas o de ninguna, que han huido del mundo y escapado del yugo de la sociedad o de la opinión pública mediante un proceso de autotransformación deliberada que les permite dejar de preocuparse de todos sus valores y quedar al margen, aislados e independientes, fuera del alcance de sus armas<sup>21</sup>. Todo aislacionismo político, toda autarquía económica y toda forma de autonomía tienen algún elemento de esta actitud. Elimino los obstáculos que encuentro en mi camino abandonando el camino. Me retiro a mi propia secta, a mi propia economía planificada o a mi territorio aislado a propósito, donde no se escucha ninguna voz que venga de fuera ni tiene efecto fuerza exterior alguna. Se trata de una forma de búsqueda de seguridad, pero se la ha llamado también búsqueda de libertad o independencia personal o nacional.

En lo que se refiere a los individuos, esta doctrina no dista mucho de las concepciones de aquellos que, como Kant, no identifican la libertad con la eliminación de los deseos, sino con su resistencia y control. Me identifico con el que controla y así escapo de la esclavitud de lo que es controlado. Soy libre porque soy autónomo y tanto más libre cuanto más autónomo. Obedezco leyes pero me las he impuesto y las he encontrado en mi propio yo no coaccionado. La libertad es obediencia pero, en palabras de Rousseau, «obediencia a la ley que uno se ha prescrito»<sup>22</sup> y ningún hombre puede esclavizarse a sí mismo. La heteronomía es depender de factores externos, prestarse

<sup>21</sup> «Si un hombre es sabio, aunque sea un esclavo, es libre, y de aquí se sigue que por alguna norma estúpida está esclavizado», dijo san Ambrosio. También lo podían haber dicho Epicteto o Kant. Otto Faller (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. 82, 1.ª parte, Viena, 1968, carta 7, parágrafo 24, p. 55.

<sup>22</sup> *Del contrato social*, libro I, capítulo 8, p. 365, en *Oeuvres complètes* (op. cit., p. 209, nota 6).

a ser un juguete del mundo exterior que no puedo controlar y que *pro tanto* me controla y me «esclaviza». Soy libre solamente en la medida en que mi persona no está «encadenada» por fuerzas que yo no controlo; yo no puedo controlar las leyes de la naturaleza; por tanto, mi actividad libre, *ex hypothesi*, ha de situarse por encima del mundo empírico de la causalidad. No es éste lugar para discutir la validez de esta doctrina antigua y famosa; sólo quiero hacer notar que las ideas conexas de libertad como resistencia o huida de los deseos irrealizables y como independencia frente a la esfera de la causalidad, han jugado un papel crucial tanto en la política como en la ética.

Si la esencia de los hombres consiste en que son seres autónomos —autores de valores, de fines en sí mismos, de la autoridad última que se funda precisamente en querer libremente— entonces nada hay peor que tratarlos como si no fueran autónomos, como objetos naturales, accionados por influencias causales, como criaturas a merced de estímulos externos, cuyas elecciones pueden ser manipuladas por sus gobernantes mediante la amenaza de la fuerza o el ofrecimiento de recompensas. Tratar a los hombres así es tratarlos como si no pudieran autodeterminarse. Kant decía que «nadie puede obligarme a ser feliz a su manera» y que el paternalismo «es el mayor despotismo imaginable»<sup>23</sup>. Lo es porque significa tratar a los hombres como si no fueran libres, como un material humano que yo, el reformador benévolo, moldeo de acuerdo con los propósitos que yo libremente, y no ellos, he elegido. Por supuesto, ésta era precisamente la política que recomendaron los primeros utilitaristas. Helvetius (y Bentham) creían que no se trataba de frenar la inclinación que tienen los hombres a ser esclavos de sus pasiones sino de utilizarla; querían poner el señuelo de premios y castigos —la forma más acentuada de heteronomía— para, mediante los mismos, hacer más felices a los «esclavos»<sup>24</sup>. Pero manipular a los hombres y lanzarlos hacia fines que tú —el reformador social— conoces, pero los demás quizá no, es negar su esencia humana, es tratarlos como objetos hueros de voluntad propia. Es, en suma, degradarlos. Es por esto por lo que mentir a los hombres o engañarles, es decir, usarlos como medios para fines que yo he concebido al margen de ellos, y no para los suyos propios, aunque sea en su propio beneficio

<sup>23</sup> *Op. cit.* (p. 46, nota 6), vol 8, p. 280, línea 27 y p. 291, línea 3.

<sup>24</sup> «La coacción proletaria, en todas sus formas, desde las ejecuciones a los trabajos forzados es, por muy paradójico que suene, el método mediante el cual modelar la sociedad comunista a partir del material humano del período capitalista». Estas palabras, escritas por el líder bolchevique Nicolás Bujarin, especialmente el término «material humano», resultan bien expresivas de esta actitud. Nicolás Bujarin, *Ekonomika perekhodnogo perioda* [La economía en el período de transición], Moscú, 1920, capítulo 10, p. 146.



es, en efecto, tratarles como infrahumanos y actuar como si sus fines fuesen menos fundamentales y sagrados que los míos. ¿En nombre de qué puedo justificar forzar a los hombres a hacer lo que no quieren o no consienten? Solamente en nombre de un valor superior a ellos mismos. Pero si, como sostenía Kant, todos los valores se constituyen como tales en virtud de los actos libres de los hombres y sólo se llaman valores en cuanto que son así, no hay ningún valor superior al individuo. Por tanto, hacer esto es coaccionar a los hombres en nombre de algo que es menos último que ellos mismos, someterles a mi voluntad o al deseo particular de otro (u otros) para su felicidad, ventaja personal, seguridad o conveniencia. Persigo algo deseable (por el motivo que sea, no importa su nobleza) por mí o por mi grupo y para ello utilizo otros hombres como medios. Pero esto está en contradicción con lo que yo sé que son los hombres; a saber, fines en sí mismos. Todas las formas de forzar a los seres humanos, de intimidarles, de amoldarles a la propia norma, todo control de pensamiento y todo condicionamiento<sup>25</sup> son, por tanto, una negación de lo que constituye a los hombres como tales y a sus valores como fundamentales.

El individuo libre de Kant es un ser trascendente que está más allá del reino de la causalidad natural. Sin embargo, esta doctrina, en su forma empírica —en la que el concepto de hombre relevante es el de la vida corriente— se convirtió en el núcleo de un liberalismo humanista, ético y político, que fue profundamente influido por Kant y Rousseau en el XVIII. En su versión *a priori* es una forma de individualismo protestante secularizado en el que el puesto de Dios es ocupado por la idea de la vida racional y el puesto del alma individual que tiende a la unión con Él es sustituido por la idea del individuo, dotado de razón, que ansía ser gobernado por la razón y sólo por la razón y a no depender de nada que pueda engañarle o desviarle atrapándolo en su naturaleza irracional. Autonomía, no heteronomía: actuar y no ser accionado. La idea de la esclavitud de las pasiones es más que una metáfora para los que piensan de esta manera. Emanciparme del miedo, del amor o del deseo de parecerme a los demás es liberarme del despotismo de lo por mí no controlado. Sófocles, del que Platón dice que solamente la vejez libró de la pasión del amor —el yugo de un amo cruel—, nos señaló que esta experiencia es tan auténtica como la de la emancipación frente al tirano o del liberto frente a su amo. A esta manera de pensar y de hablar corres-

<sup>25</sup> La psicología kantiana, al igual que la de los estoicos y los cristianos, suponía que había un elemento en el hombre —«la fortaleza de espíritu»— que podía protegerse contra el condicionamiento. El desarrollo de las técnicas de hipnosis, de lavado de cerebro, de la persuasión subliminal, etcétera han hecho que resulte menos convincente esta presunción *a priori*, por lo menos como hipótesis empírica.

ponde la experiencia psicológica de observarme a mí mismo cediendo ante un impulso «inferior», obrando por un motivo que rechazo, razonando después «que no era yo» o que había «perdido el control de mí mismo» cuando lo hacía. Me identifico con mis momentos juiciosos y racionales. Las consecuencias de mis actos carecen de importancia porque no las controlo: sólo son importantes mis motivos. Tal es el credo del pensador solitario que ha desafiado al mundo y se ha emancipado de las cadenas de los hombres y de las cosas. En dicha forma, esta doctrina puede parecer un mero credo ético y escasamente político; sin embargo, tiene claras implicaciones políticas y forma parte de la tradición individualista liberal tanto y tan profundamente como el concepto «negativo» de libertad.

Quizá valga la pena observar que la forma individualista del concepto de sabio racional que escapa a la fortaleza interior de su yo verdadero parece irrumpir cuando el mundo exterior se muestra excepcionalmente pobre, cruel e injusto. «El hombre verdaderamente libre —decía Rousseau— no quiere más que lo puede y hace lo que le place»<sup>26</sup>. En un mundo en que puede hacer muy poco el hombre que busca la felicidad, la justicia o la libertad (en el sentido que sea) porque tiene cerradas muchas posibilidades de acción, la tentación de retirarse dentro de sí mismo puede hacerse irresistible. Pudo haber sucedido así en Grecia, donde el ideal estoico no debe desligarse en absoluto del hundimiento de las democracias independientes ante la centralizada autocracia macedonia. También fue así, por razones parecidas, en Roma tras la República<sup>27</sup>. Surgió en Alemania en el siglo XVII, el período de más profunda degradación nacional de los Estados germanos tras la Guerra de los Treinta Años, en el momento en que la vida pública cobró tal carácter, especialmente en los pequeños principados, que forzó a una especie de emigración interna —no por primera ni última vez— de los que estimaban la dignidad de la vida humana. La doctrina que sostiene que tengo que enseñarme a mí mismo a no desear lo que no puedo tener y que un deseo eliminado o refrenado con éxito es tan bueno como un deseo satisfecho, es una doctrina sublime; pero a mí me parece, sin temor a errar, que es una variación de la fábula de la zorra y las uvas: que algunas cosas no se desean en verdad cuando se conoce que no se podrían alcanzar.

Esto pone en claro por qué no vale la definición de libertad negativa como posibilidad de hacer lo que uno quiera —la cual, por cierto, es la defi-

<sup>26</sup> *Op. cit.* (p. 209, nota 6), p. 309.

<sup>27</sup> Quizá no sea demasiado rebuscado suponer que el quietismo de los sabios orientales era igualmente una reacción frente al despotismo de las grandes autocracias, y que floreció en los períodos en que los individuos se prestaban a que fuesen humillados, ignorados o, en todo caso, manipulados despiadadamente por los que tenían los instrumentos de la coacción física.

nición que adoptó Mill. Si veo que puedo hacer muy poco o no puedo hacer nada de lo que quiero, lo único que necesito es limitar o extinguir mis deseos y con ello me hago libre. Si el tirano (o el «persuasor oculto») consigue condicionar a sus súbditos (o consumidores) para que dejen de tener los deseos que tenían y adopten («internalicen») la forma de vida que ha inventado para ellos, habrá conseguido, según esta definición, liberarlos. Sin duda alguna les habrá hecho *sentirse* libres —de la misma manera que Epicteto se sentía más libre que su amo (también se dice que el proverbial hombre bueno se siente feliz en la miseria)— pero lo que ha creado es la antítesis de la libertad política.

La autonegación ascética puede ser una fuente de integridad, serenidad o fuerza espiritual, pero resulta difícil entender que se la califique de aumento de libertad. Si me zafo de mi adversario refugiándome en casa y cerrando puertas y ventanas, puede que sea más libre que si me hubiera capturado; pero, ¿soy más libre que si le hubiera vencido o le hubiera capturado yo a él? Si esto se lleva demasiado lejos, acaba uno por replegarse en un espacio tan estrecho que sobreviene la muerte por asfixia. La culminación lógica del proceso de destrucción de todo aquello a través de lo cual se me podría lastimar es el suicidio. Mientras viva en el mundo natural, nunca estaré seguro. La liberación total, en este sentido (como muy bien se dio cuenta Schopenhauer) sólo puede darla la muerte<sup>28</sup>.

Vivimos en un mundo en el que chocamos con obstáculos a nuestra voluntad. A los partidarios del concepto «negativo» de libertad les podemos disculpar si piensan que la propia abnegación no es el único método de superar obstáculos; que los obstáculos se pueden eliminar: cuando se trata de objetos no humanos a través de la acción física; en caso de resistencia humana, mediante la fuerza o la persuasión, como cuando hago que alguien me tome en consideración o cuando conquisto un país que amenaza los intereses del mío. Tales actos pueden ser injustos, crueles y producir esclavitud en otros, pero resulta prácticamente innegable que mediante los mismos el agente puede incrementar su libertad en el sentido más literal de la palabra. Es una ironía de la historia el que esta verdad sea repudiada por algunos de los que la practican con más asiduidad. Hombres que, incluso cuando con-

<sup>28</sup> Merece la pena señalar que aquellos que en Francia clamaron y lucharon por la libertad para los individuos y la nación, durante este período de quietismo alemán, no cayeron en esta actitud. ¿No sería que, a pesar del despotismo de la monarquía francesa y de la arrogancia y comportamiento arbitrario de los grupos privilegiados que había en el Estado francés, Francia era una nación orgullosa y poderosa en la que la realidad del poder político no estaba fuera del alcance de los hombres de talento, de tal manera que la única salida para el filósofo autosuficiente no era retirarse del combate y refugiarse en un paraíso tranquilo, desde donde observar la batalla sin pasión? Lo mismo es válido para la Inglaterra del siglo XIX, y después para los Estados Unidos de hoy día.

quistan poder y libertad de acción, rechazan el concepto «negativo» de ésta en favor de su contraparte «positiva». Sus ideas gobiernan la mitad de nuestro mundo; veamos en qué fundamentos metafísicos se apoyan.

#### IV

#### *La autorrealización*

Se nos dice que el único método para conseguir la libertad es usando la razón crítica, mediante la comprensión de lo necesario y lo contingente. Si soy un escolar, todo en las matemáticas, salvo sus verdades más elementales, se interpone como obstáculo al libre funcionamiento de mi entendimiento, como teoremas cuya necesidad no comprendo. Se enuncia su verdad por una autoridad externa y se me presenta como un cuerpo extraño que he de asimilar. Pero cuando entiendo las funciones que tienen los símbolos, los axiomas, las leyes de formación y transformación —la lógica mediante la cual se obtienen las conclusiones— y me doy cuenta de que estas cosas no pueden ser de otra manera porque parecen regirse por las mismas leyes que gobiernan los procesos de mi propia razón<sup>29</sup>, entonces las verdades matemáticas ya no se me imponen como entidades extrañas que he de acoger lo quiera o no, sino como algo a lo que libremente me adhiero en el curso del funcionamiento natural de mi propia actividad racional. Para el matemático, la demostración de esos teoremas forma parte del libre ejercicio de su capacidad natural de razonar. Para el músico, una vez asimilada la estructura de la partitura del compositor y ha hecho suyos los propósitos de éste, la interpretación de la música no constituye ninguna obediencia a leyes externas, ni compulsión ni limitación a su libertad, sino un ejercicio libre de impedimentos. El intérprete no está vinculado a la partitura como el buey al arado o el trabajador de una fábrica a la máquina. Ha asimilado la partitura y, al entenderla, se ha identificado con ella, y de ser un impedimento para su actividad libre la ha transformado en un elemento de esa actividad.

Lo que vale para la música o las matemáticas, se dice, también vale, en principio, para el resto de obstáculos que se nos presentan como otras tantas barreras exteriores a nuestro libre autodesarrollo. Éste es el programa del racionalismo ilustrado desde Spinoza hasta los últimos discípulos de Hegel (éstos, a veces, de forma inconsciente). *Sapere aude*. Aquello que conoces, de lo que entiendes su necesidad —necesidad racional—, no puedes querer

<sup>29</sup> O, como sostienen algunos teóricos modernos, porque me las he inventado yo mismo (o podría habérmelas inventado), ya que las normas las hacen los hombres.

que sea de otra manera y seguir siendo racional. Porque querer que algo sea distinto de lo que debe ser es *pro tanto*, dadas las premisas —las necesidades que rigen el mundo—, ser ignorante o irracional. Las pasiones, los prejuicios, los miedos, las neurosis, surgen de la ignorancia y toman la forma de mitos e ilusiones. Estar dominado por mitos, surjan éstos de la imaginación excitada de charlatanes sin escrúpulos que nos engañan para explotarnos o de causas psicológicas o sociológicas, es una forma de heteronomía, es estar dominado por factores exteriores no dirigidos necesariamente por la voluntad del agente. Los deterministas científicos del siglo XVIII creían que el estudio de las ciencias de la naturaleza y el despliegue de las ciencias sociales, basadas en el mismo modelo, dejarían meridianamente claro el funcionamiento de tales causas y de este modo capacitarían a los hombres para reconocer su propio papel en la construcción de un mundo racional, frustrado sólo por el error. El conocimiento libera, como enseñó hace mucho Epicuro, al eliminar automáticamente los miedos y deseos irracionales.

Herder, Hegel y Marx reemplazaron estos viejos modelos mecanicistas de vida social por sus propios modelos vitalistas pero creían, del mismo modo que aquellos a los que se opusieron, que entender el mundo es emanciparse. Sólo se diferenciaban de éstos en el énfasis que ponían en el papel que juega el cambio y el crecimiento en humanizar a los seres humanos. La vida social no se entiende por analogía con las matemáticas o la física. También hay que entender la historia, esto es, las leyes distintivas del desarrollo constante, sea a través del conflicto «dialéctico» o de otra manera, que gobiernan a los individuos y a los grupos en su interacción mutua y con la naturaleza. Según dichos pensadores, no entender esto es caer en un tipo especial de error; a saber, creer que la naturaleza humana es estática, que sus propiedades esenciales son las mismas en todo tiempo y lugar, y que tal naturaleza está regida por leyes naturales invariables, sean éstas concebidas en términos teológicos o materialistas, lo cual lleva consigo el corolario falaz de que un sabio legislador puede, en principio, crear en cualquier momento una sociedad perfectamente armoniosa mediante la educación y legislación apropiadas, ya que los hombres racionales demandan en toda época y lugar la satisfacción de las mismas necesidades básicas e invariables. Hegel creía que sus contemporáneos (y, por supuesto, todos sus predecesores) entendieron mal la naturaleza de las instituciones porque no entendieron las leyes —leyes inteligibles racionalmente ya que surgen de la actividad de la razón— que crean y cambian las instituciones y transforman la actividad y el carácter humanos. Marx y sus discípulos sostenían que en el camino de los seres humanos no sólo se interponen las fuerzas naturales o las imperfecciones de su propio carácter sino, aún más, el funcionamiento de sus propias institucio-

nes sociales, creadas originariamente por ellos con un fin determinado (no siempre de forma consciente), pero cuyo funcionamiento entienden ahora de forma sistemáticamente equivocada, más incluso en la práctica que en la teoría, y por lo tanto se convierten en obstáculos al progreso de sus creadores. Marx explicó, mediante teorías sociales y económicas, la necesidad de tales malentendidos, en particular de la ilusión de que tales creaciones humanas constituyen fuerzas independientes, tan ineluctables como las leyes de la naturaleza. Como ejemplos de tales fuerzas pseudo-objetivas, citó las leyes de la oferta y la demanda, la institución de la propiedad o la eterna división de la sociedad en ricos y pobres, propietarios y trabajadores, así como el resto de las categorías humanas invariables. Hasta que no se alcance un estadio en el que se quiebre la fascinación por tales ilusiones, esto es, hasta que un número de hombres suficiente no alcance un estadio social que les permita comprender que tales leyes e instituciones son creación del espíritu y del trabajo de los hombres, exigidos en su día por necesidad histórica, y después confundidas con fuerzas inexorables y objetivas, no se podrá destruir el viejo mundo ni sustituirlo por una maquinaria social más adecuada y emancipadora.

Estamos esclavizados por déspotas —instituciones, creencias o neurosis— que sólo pueden eliminarse mediante el análisis y el entendimiento. Somos prisioneros de malos espíritus creados por nosotros mismos, aunque no de forma consciente, y sólo podremos exorcizarlos concienciándonos y actuando de forma adecuada. De hecho, para Marx, entender es actuar de forma adecuada. Solamente soy libre si planifico mi vida de acuerdo con mi propia voluntad. Planificar entraña reglas y una regla no me oprime ni me esclaviza si soy yo el que me la impongo conscientemente o si la acepto libremente después de entenderla, tanto si la he creado yo u otros, siempre que sea racional, esto es, que se conforme a la necesidad de las cosas. Entender por qué las cosas tienen que ser como han de ser equivale a desear que así sean. El conocimiento libera al ampliar nuestras posibilidades de elección pero también al ahorrarnos la frustración de intentar lo imposible. El que quiere que leyes necesariamente inevitables sean diferentes de lo que son es presa de un deseo irracional: el deseo de que lo que ha de ser X sea también no X. Querer ir más allá y creer que estas leyes pueden ser algo distinto de lo que necesariamente son es locura. Éste es el núcleo metafísico del racionalismo. El concepto de libertad aquí contenido no es el de la concepción «negativa» de un ámbito libre de obstáculos (idealmente), un vacío en el que nada me estorba, sino el concepto de autogobierno o autocontrol. Puedo hacer lo que me plazca conmigo mismo. Soy un ser racional y no puedo destruir a mi paso, siendo racional, todo aquello que se me muestra

como necesario e imposible de ser de otra manera en una sociedad racional —esto es, una sociedad orientada hacia fines propios de seres racionales por mentes racionales. Lo tengo asimilado a lo más esencial de mi ser igual que las leyes de la lógica, de las matemáticas, de la física, que las normas artísticas y que los principios que rigen todo aquello de lo que entiendo su propósito racional, y por tanto quiero, y no me obstaculizan puesto que no puedo querer que sean sino como son.

Ésta es la doctrina positiva de la emancipación por la razón. Las formas socializadas de la misma, diferentes y hasta opuestas entre sí, se encuentran en el corazón mismo de muchos de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios o totalitarios de nuestros días. Puede que en el curso de su evolución se hayan desviado de su anclaje racionalista. En cualquier caso, es esta libertad la que se defiende y por la que se combate, en democracias y en dictaduras, hoy día, en muchos lugares de la tierra. Me gustaría comentar algunas de sus vicisitudes sin pretensión de trazar su evolución histórica.

## V

### *El templo de Sarastro*

Aquellos que creían en la libertad como autogobierno racional venían obligados, más tarde o más temprano, a considerar su aplicación no sólo a la vida interior del hombre, sino también a sus relaciones con los otros miembros de la sociedad. Incluso los más individualistas de entre ellos —desde luego Rousseau, Kant y Fichte empezaron siendo individualistas— acabaron por preguntarse si era posible la vida racional no sólo para el individuo sino para la sociedad, y cómo podría lograrse esto último. Quiero ser libre para vivir como me manda mi voluntad racional (mi «verdadero yo») pero los otros también tienen que serlo. ¿Cómo evitaré el conflicto con sus voluntades? ¿Dónde está la frontera entre mis derechos (determinados racionalmente) y los derechos idénticos de los demás? Puesto que, si soy racional, no puedo negar que lo que está bien para mí tiene que estar bien por la misma razón para los demás, que son racionales como yo. Un Estado racional (o libre) sería un Estado gobernado por leyes tales que todos los hombres racionales las aceptarían; es decir, por leyes que ellos mismos habrían promulgado si se les hubiera preguntado qué querían en tanto seres racionales; por tanto, las fronteras serán aquellas que todos los hombres racionales considerarían las fronteras correctas para seres racionales.

Sin embargo, ¿quién determinará de hecho esas fronteras? Los pensadores de esta línea sostenían que si los problemas morales y políticos son au-

ténticos —y desde luego lo son—, tienen que ser, en principio, solubles; esto es, tiene que existir una única solución verdadera para cada problema. En principio, toda verdad es susceptible de ser descubierta por cualquier ser pensante, racional, y de ser demostrada con una claridad tal que todo ser racional está obligado a aceptarla. De hecho, ya eran en buena medida así las cosas respecto a las nuevas ciencias naturales. Desde este supuesto, se puede solucionar el problema de la libertad política mediante el establecimiento de un orden justo que otorgue a cada hombre la libertad entera a la que como ser racional tiene derecho. Mi demanda de libertad sin restricciones puede ser, en ocasiones y *prima facie*, incompatible con tu demanda igualmente ilimitada, pero la solución racional de un problema no puede chocar con la solución verdadera de otro, pues dos verdades no pueden ser incompatibles lógicamente; por lo tanto, en principio tiene que poderse encontrar un orden justo —un orden cuyas reglas hagan posible soluciones correctas para todos los problemas que puedan surgir en él. Este estado, ideal y armonioso, se imaginó a veces como un jardín del Edén antes de la caída del hombre, un paraíso terrenal del que fuimos expulsados, pero del que todavía nos embarga la nostalgia; o como una edad de oro todavía por alcanzar en la que los hombres, al ser al fin racionales, ya nunca más serán «gobernados por otros», ni se «alienarán» ni obstaculizarán entre sí. La justicia y la igualdad son ideales que, en las sociedades existentes, todavía precisan de un cierto grado de coacción porque la supresión prematura de los controles sociales conduciría a la opresión de los más débiles y los menos dotados por los más fuertes, los más listos o los menos escrupulosos. Pero, de acuerdo con esta doctrina, es la irracionalidad de los hombres la que les conduce a desear oprimirse, explotarse o humillarse. Los hombres racionales respetarán el principio de la razón en el otro y no tendrán deseo alguno de combatir o dominar. El deseo de dominar es, en sí mismo, un síntoma de irracionalidad, y puede ser explicado y curado por métodos racionales. Spinoza expone un tipo de explicación y remedio, Hegel otro y Marx un tercero. Quizá algunas de estas teorías se complementen entre sí, hasta cierto punto; otras no se pueden combinar. Pero todas ellas presuponen que en una sociedad de seres perfectamente racionales el deseo de dominar a otros hombres estará ausente o será irrelevante. La existencia de la opresión, o la pasión por la misma, es el síntoma principal de que no se ha conseguido la verdadera solución a los problemas de la vida social.

Esto puede expresarse de otra manera. La libertad es autogobierno, es la eliminación de los obstáculos interpuestos a mi voluntad, cualesquiera que sean tales obstáculos —la naturaleza que se me resiste, mis pasiones desbordadas, las instituciones irracionales, la voluntad opuesta a la mía de los de-



más o el comportamiento de los otros. A la naturaleza, por lo menos en principio, siempre la puedo someter por medios técnicos y modelarla con arreglo a mi voluntad. Pero, ¿cómo tratar a los testarudos seres humanos? También debo, si puedo, imponerles mi voluntad, «moldearlos» con arreglo a mi criterio, escoger los papeles que habrán de representar en mi obra. Pero, ¿significa esto que sólo yo soy libre mientras los demás son esclavos? Lo serán si mi plan no tiene nada que ver con sus deseos o valores, sino solamente con los míos. Pero si mi plan es del todo racional, permitirá el desarrollo completo de su «verdadera» naturaleza, el despliegue de su capacidad para la toma de decisiones racionales, logrará que florezca «lo mejor de ellos mismos», como parte de la realización de mi propio yo «verdadero». Todas las soluciones verdaderas a problemas auténticos tienen que ser compatibles; más aún, deben ajustarse en un único todo; pues esto es lo que implica el denominarlas racionales y el denominar armónico al universo. Cada hombre tiene su carácter, sus capacidades, sus aspiraciones y fines particulares. Si capto lo que son tales fines y tal naturaleza, y cómo se relacionan, puedo, en principio, si me acompañan la sabiduría y la fuerza, satisfacerlos todos, siempre que la naturaleza y los fines en cuestión sean racionales. Racionalidad es conocer las cosas y la gente tal como son: no utilizar piedras para hacer violines ni hacer tocar la flauta a los que han nacido violinistas. Si el universo está regido por la razón, entonces no es necesaria la coacción; la vida planificada correctamente para todos equivaldrá a la libertad total para todos —la libertad del autogobierno racional. Esto último sucederá únicamente si el plan es el verdadero —único criterio que satisface las exigencias de la razón. Sus leyes serán las normas prescritas por la razón: sólo molestarán a aquellos que aún no han despertado a la razón o que no entienden las «necesidades» verdaderas de sus yoes «verdaderos». Si cada intérprete ejecuta el papel que le ha asignado la razón —la facultad que entiende su verdadera naturaleza y discierne sus fines verdaderos—, no habrá conflicto. Todo hombre será un actor emancipado y director de sí mismo en el drama cósmico. Spinoza, en este sentido, nos dice que los hijos, aunque tienen que obedecer, no son tenidos por esclavos, porque hacen, por mandato de sus padres, lo que es útil, y que el súbdito de una verdadera comunidad no es un esclavo porque hace por mandato lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a él<sup>30</sup>. De forma parecida, Locke afirma «si la ley no existe, tampoco hay libertad», porque la ley racional equivale a la «dirección de las acciones de un ser libre e inteligente hacia lo que es de su interés; y no pres-

<sup>30</sup> Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, capítulo XVI, p. 341.

cribe más cosas de las que son necesarias para el bien general de quienes están sujetos a dicha ley»; y añade que puesto que tales leyes son lo que «nos protegen de andar por tierras movedizas y de caer en precipicios» malamente podríamos denominarlas «limitaciones»<sup>31</sup>, y se refiere a los intentos de escapar a tales leyes como «licencia» y «brutalidad»<sup>32</sup>. Montesquieu, olvidando su liberalismo, nos dice que la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera, ni en hacer aquello que permite la ley, sino «en poder hacer lo que se debe querer»<sup>33</sup>, algo que repite casi exactamente Kant. Burke proclama el «derecho» del individuo a ser refrenado en su propio interés pues «ha de presumirse el consentimiento de toda criatura racional en concordar con el orden de cosas predispuesto»<sup>34</sup>.

El punto de partida común de todos estos pensadores (y de muchos estudiosos con anterioridad y de jacobinos y comunistas posteriormente) es que los fines racionales de nuestras «verdaderas» naturalezas tienen que coincidir, o hay que hacer que coincidan, por mucho que griten en contra de este proceso nuestros pobres yoes, ignorantes, sensuales, apasionados y empíricos. La libertad no consiste en hacer cosas irracionales, estúpidas o equivocadas. Forzar a los yoes empíricos a que se ajusten a la horma correcta no es tiranía sino emancipación<sup>35</sup>. Rousseau dice que si me doy por entero a la comunidad, se crea una entidad que, dado que se ha construido sobre la renuncia de todos sus miembros, no es onerosa para ninguno de ellos; en tal sociedad, se nos informa, nadie tendría interés en dañar a nadie. «Dándose cada cual a todos no se da a nadie»<sup>36</sup>, se gana el equivalente de lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene. Kant nos dice que cuando «el individuo abandona por completo su libertad salvaje y sin ley para reencontrarla inmaculada en el estado de sujeción a la ley», entonces y sólo entonces hay verdadera libertad, «porque esta dependencia es el resultado de

<sup>31</sup> John Locke, *Two Treatises of Government, The Second Treatise of Civil Government*, parágrafo 57.

<sup>32</sup> *Ibid.*, párrafos 6 y 163.

<sup>33</sup> *De l'esprit des lois*, libro II, capítulo 3, p. 205, en *Oeuvres complètes de Montesquieu*, A. Masson (ed.) París, 1950-1955, vol. I A.

<sup>34</sup> *Appeal from the Old to the New Whigs* (1971), pp. 93-94, en *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (World's Classics edition), vol. 5, Londres, 1907.

<sup>35</sup> Me parece que sobre esto Bentham dijo la última palabra: «¿No es libertad la libertad de hacer el mal? ¿Qué es entonces? [...] Los dementes y los criminales de la peor especie aparecen igualmente protegidos frente a toda exclusión para ejercer cargos o derechos políticos», *The Works of Jeremy Bentham*, John Bowring (ed.), Edimburgo, 1843, vol. I, p. 301. Puede compararse este punto de vista con el coetáneo de los jacobinos, estudiado por Crane Brinton en «Political Ideas in the Jacobin Clubs», *Political Science Quarterly* 43 (1928), pp. 249-264, especialmente p. 257: «Ningún hombre es libre al hacer el mal. Impedírselo es hacerle libre». Este punto de vista resuena en términos casi idénticos un siglo después en los idealistas británicos.

<sup>36</sup> *Del contrato social*, libro I, capítulo 6, p. 361, vol. 3, en *Oeuvres complètes (op. cit.)*, p. 209, nota 6).

mi propio actuar como legislador»<sup>37</sup>. La libertad, hasta entonces incompatible con la autoridad, se convierte en algo prácticamente idéntico. Éste es el pensamiento y el lenguaje de todas las declaraciones de derechos del siglo XVIII y de los que contemplan la sociedad como un modelo construido según las leyes del sabio legislador, o de la naturaleza, o de la historia o del Ser Supremo. Bentham, prácticamente en solitario, repetía con perseverancia que las leyes no sirven para emancipar sino para reprimir: toda ley es una infracción de la libertad<sup>38</sup>, incluso si tal infracción conduce a un aumento de la suma total de libertad.

Si estos presupuestos fueran correctos —si el método de resolver problemas sociales tuviera algún parecido con la forma en la que se encuentran soluciones a los problemas de las ciencias naturales, y si la razón fuera lo que los racionalistas dicen que es— todo esto tendría sentido. Idealmente, la libertad coincide con la ley: la autonomía con la autoridad. Una ley que me prohíbe hacer lo que como ser cuerdo no querría, no es una restricción a mi libertad. En la sociedad ideal, compuesta por seres totalmente responsables, las normas pasarían desapercibidas y acabarían por desaparecer. Solo un único movimiento social tuvo la audacia de hacer explícito este presupuesto y asumir sus consecuencias: el movimiento anarquista. Por el contrario, todas las formas de liberalismo fundadas en esta metafísica racionalista son versiones más o menos aguadas de este credo.

A su tiempo, los pensadores que se habían decidido por esta respuesta al problema se vieron enfrentados con la cuestión práctica de cómo hacer racionales a los hombres en el sentido antedicho. Sin duda, a través de la educación, porque los analfabetos son irracionales, heterónomos y necesitan de coacción, aunque sólo sea para hacer tolerable la vida de los racionales si han de vivir en la misma sociedad, y para que no tengan que escapar al desierto o a las cumbres olímpicas. Pero no se puede esperar que el iletrado entienda los propósitos de sus educadores o que coopere con ellos. La educación —dice Fichte— funciona inevitable en la forma «ya te darás cuenta de la razón que tenía al hacerte ahora esto»<sup>39</sup>. No se puede esperar que los niños entiendan por qué se les obliga a ir a la escuela, ni que los ignorantes —esto es, de momento la mayoría de la humanidad— comprendan por qué se les hace obedecer las leyes que después les harán racionales. «Obligar es también un tipo de educación»<sup>40</sup>. La gran virtud de la obediencia se apren-

<sup>37</sup> *Op. cit.* (p. 46, nota 6), vol. 6, p. 316, línea 2.

<sup>38</sup> *Op. cit.* (p. 232, nota 35); *ibíd.*: «Todas las leyes son [...] abrogadoras de la libertad».

<sup>39</sup> *Johann Gottlieb Fichte, Sämmtliche Werke*, I. H. Fichte (ed.), Berlín, 1845-1846, vol. 7, p. 576.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 574.

de de los superiores. Si tú no puedes entender tus propios intereses como ser racional, no se puede esperar que te consulte o atienda tus deseos mientras te hago racional. En último término, tengo que obligarte a que te protejas contra las viruelas aunque no quieras. Hasta Mill admite que se puede impedir por la fuerza que un hombre cruce un puente, si no hay tiempo para avisarle de que está a punto de derrumbarse, si se sabe o se presume justificadamente que no quiere ir a parar al agua. Fichte sabía mejor que los propios alemanes iletrados de su época lo que éstos querían ser y hacer. El sabio te conoce mejor de lo que te conoces a ti mismo, porque eres víctima de las pasiones, un esclavo que vive una vida heterónoma, un miope, incapaz de entender tus fines verdaderos. Quieres convertirte en un ser humano. El fin del Estado es satisfacer tu deseo. «La coacción está justificada si se trata de una educación que producirá personas esclarecidas en el futuro»<sup>41</sup>. La razón que hay en mi interior, para que triunfe, tiene que reprimir y eliminar mis «bajos instintos», mis pasiones y deseos, que hacen de mí un esclavo; de igual manera (la transición fatal de los conceptos individuales a los sociales es casi imperceptible) los elementos superiores de la sociedad —los mejor educados, los más racionales, los que «mejor han entendido el tiempo en que viven y sus gentes»— pueden ejercer la coacción necesaria para hacer entrar en razón a la parte irracional de la sociedad. Porque —esto nos aseguran reiteradamente Hegel, Bradley y Bosanquet— al obedecer al hombre racional nos obedecemos a nosotros mismos: pero no como estamos, sumidos en la ignorancia y las pasiones, débiles criaturas afligidas por enfermedades que precisan de un sanador, aprendices necesitados de maestro, sino como podríamos ser si fuésemos racionales; como podríamos ser incluso ahora, si al menos escuchásemos al elemento racional que *ex hypothesi* hay en todo ser humano que merezca tal nombre.

Los filósofos de la «Razón Objetiva», desde Fichte y su Estado «orgánico», duro y rígidamente centralizado, hasta el liberalismo blando y humano de T. H. Green, suponían estar cumpliendo, sin rechistar, las demandas racionales que, de forma más o menos incipiente, alberga en su seno todo ser sensible. Pero si rechazo este optimismo democrático y abandono el determinismo teleológico de los hegelianos buscando una filosofía más voluntarista, podría concebir la idea de imponer a la sociedad —para su mejora— mi propio plan, elaborado gracias a mi sabiduría racional; y es posible que éste no fructifique a menos que actúe por mi cuenta, quizá contra los deseos permanentes de la inmensa mayoría de mis conciudadanos. O, si abandono

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 578.

por completo el concepto de razón, puedo verme como un artista inspirado, que modela a los hombres a la luz de los cánones de una única concepción, al modo en que los pintores mezclan colores o los compositores sonidos. La humanidad es la materia prima sobre la que impongo mi voluntad creadora. Aunque mueran y sufran en el proceso, a través del mismo son elevados a una altura que nunca habrían alcanzado sin mi violación coactiva —pero creadora— de sus vidas. Éste es el argumento utilizado por todos los dictadores, inquisidores y matones que buscan justificaciones morales, o hasta estéticas, a su comportamiento. He de hacer por los hombres (o con los hombres) aquello que ellos no pueden hacer por sí mismos, y no les puedo pedir su permiso o consentimiento, porque no están en condiciones de saber lo que les conviene. De hecho, aquello que consentirían y aprobarían pudiera ser una vida de despreciable mediocridad, o hasta su ruina y suicidio. Permítaseme citar de nuevo al verdadero progenitor de la heroica doctrina: «Nadie tiene derechos [...] contra la razón». «El hombre tiene miedo de domoñar su subjetividad bajo las leyes de la razón. Prefiere la tradición o la arbitrariedad»<sup>42</sup>. Pero ha de ser domeñado<sup>43</sup>. Fichte expuso las demandas de lo que denominaba razón; Napoleón, Carlyle o los románticos autoritarios bien podían venerar otros valores y considerar que el único camino hacia la «verdadera» libertad era su implantación por la fuerza.

La misma actitud fue expresada con perspicacia por Auguste Comte cuando se preguntaba por qué si no permitimos pensar libremente en química o en biología debemos hacerlo en moral o en política<sup>44</sup>. ¿Por qué? Si tiene sentido hablar de verdades políticas —asertos acerca de fines sociales sobre los que todos los hombres, en tanto hombres, deberían estar de acuerdo una vez descubiertas—, y si, como creía Comte, el método científico las descubrirá a su debido tiempo, entonces ¿qué sentido tiene la libertad de opinión o de acción —al menos como fin en sí mismo y no como mero clima intelectual estimulante— para los individuos o los grupos? ¿Por qué hay que tolerar comportamientos no autorizados por los expertos correspondientes? Comte expuso claramente lo que había estado implícito en la teoría racionalista de la política desde sus comienzos en la antigüedad griega. Sólo hay, en principio, una única forma de vida correcta; los sabios la dirigen de forma espontánea, por eso se les llama sabios. A los ignorantes hay que em-

<sup>42</sup> Ibid., pp. 578, 580.

<sup>43</sup> «Obligar a los hombres a que adopten la forma correcta de gobierno, imponerles el Derecho por la fuerza, no sólo es el deber que compete a todo hombre dotado de la inteligencia y la fuerza para hacerlo, sino que este deber es sagrado». Ibid., vol. 4, p. 436.

<sup>44</sup> *Loc. cit.* (p. 117, nota 13).

pujarles a esta vida por todos los medios sociales en poder de los sabios. ¿Por qué ha de aguantarse y dejar crecer aquello que es un error demostrable? Los inmaduros y faltos de guía han de repetirse: «Sólo la verdad nos hará libres, y la única forma que tengo de aprender la verdad es haciendo ciegamente hoy lo que tú, que la conoces, me ordenes o me obligues hacer, en la certeza de que sólo así alcanzaré tu percepción esclarecida y seré libre como tú».

Nos hemos desviado mucho, desde luego, del liberalismo del que partimos. Este argumento, usado por Fichte en su última etapa y después por otros defensores de la autoridad, desde los maestros victorianos, pasando por los funcionarios coloniales hasta llegar al último dictador nacionalista o comunista es, precisamente, el mismo frente al cual protestaron amargamente las éticas estoica y kantiana en nombre de la razón del individuo libre guiado por su luz interior. De este modo, el argumento racionalista, con su presunción de una única solución verdadera, ha conducido, mediante pasos que, si bien pueden no ser válidos lógicamente, sí son inteligibles histórica y psicológicamente, desde una doctrina ética de la responsabilidad y la auto-perfección individual a un Estado autoritario, obediente a las directrices de una élite de guardianes platónicos.

¿Qué puede haber llevado a tan extraña inversión —la transformación del adusto individualismo de Kant en algo que casi es una doctrina puramente totalitaria, por parte de determinados pensadores, algunos de los cuales se reclamaban discípulos suyos? Esta cuestión no sólo tiene interés histórico pues no pocos liberales contemporáneos han experimentado la misma y curiosa evolución. Es cierto que Kant, siguiendo a Rousseau, insistió en que la capacidad de autogobierno racional corresponde a todos los hombres, que no podía haber especialistas en cuestiones éticas porque la ética no tiene que ver con el conocimiento experto (como sostenían los utilitaristas y los *philosophes*) sino con el uso correcto de una facultad humana universal; y que, por tanto, lo que hace libres a los hombres no es el actuar de una determinada forma que les ayude a superarse, algo a lo que podían ser forzados, sino el saber por qué debían obrar así, algo que nadie puede hacer por nadie ni en nombre de nadie. Pero también Kant reconoce, al ocuparse de temas políticos, que no es concebible que una ley, satisfecho el requisito de que tenga una forma tal que yo mismo la habría aprobado, si hubiera sido consultado en tanto ser racional, pueda privarme de parte alguna de mi libertad racional. Con esto queda abierta de par en par la puerta al gobierno de los expertos. No se puede consultar a todo al mundo y en todo momento sobre cada decreto. La acción de gobierno no puede convertirse en un plebiscito continuo. Es más, algunos hombres no están tan bien sintonizados con la voz de su razón como otros: algunos parecen especialmente sordos. Como

legislador o gobernante, he de asumir que si la ley que impongo es racional (y para ello sólo puedo consultar mi propia razón) entonces será inmediatamente aprobada por todos los miembros de la sociedad en tanto seres racionales. Pero si no la aprueban, *pro tanto*, son irracionales; entonces precisarán de la represión de la razón: y da igual que sea la mía o la de ellos porque los pronunciamientos de la razón han de ser los mismos en todas las inteligencias. Doy mis órdenes y, si te resistes, me encargo de reprimir el elemento irracional que hay en ti y que se opone a la razón. Mi tarea sería más fácil si te autorreprimieras y por eso intento educarte para que lo hagas. Pero soy responsable del bienestar público y no puedo esperar a que todos los hombres sean completamente racionales. Kant quizá protestase aduciendo que la esencia de la libertad del sujeto consiste en que él y sólo él se dé las ordenes a obedecer. Pero ésa es una recomendación para circunstancias perfectas. Si no te disciplinas tendré que disciplinarte, y no puedes quejarte de falta de libertad, porque el hecho de que el tribunal kantiano de la razón te haya confinado prueba que no escuchaste la voz de tu razón interior y que, como los niños, los salvajes o los idiotas, careces aún de la madurez necesaria para gobernarte o tienes una incapacidad permanente<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Kant casi llegó a afirmar el ideal «negativo» de libertad cuando declaró (en uno de sus tratados políticos) que «El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una sociedad civil que administre el derecho en general. [...] Sólo en sociedad, y en una sociedad que compagine la máxima libertad [...] con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual, [...] sólo en ella se puede lograr el empeño que la Naturaleza tiene puesto en la humanidad, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones». «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (1784), en *op. cit.* (p. 46, nota 6), vol. 8, p. 22, línea 6. Al margen de las implicaciones teleológicas, esta formulación no parece, a primera vista, muy distinta del liberalismo ortodoxo. El punto crucial es, sin embargo, cómo determinar el criterio para la «más exacta determinación de los límites» de la libertad individual. La mayoría de los liberales modernos, cuando son consecuentes, desean una situación en la que el mayor número posible de individuos pueda llevar a cabo el mayor número posible de fines, sin juzgar el valor de tales fines, salvo que puedan obstaculizar los fines de otros. Desearían que la delimitación de las fronteras entre individuos y grupos de hombres tuviera como único propósito evitar el conflicto entre fines humanos, todos los cuales deben considerarse fines últimos, fines en sí mismos, no criticables. Kant, y los racionalistas de su tipo, no consideran que tengan igual valor todos los fines. Para ellos, los límites de la libertad se determinan aplicando las normas de la «razón», que es más que la mera generalidad de las normas, por cuanto que se trata de una facultad que crea o revela una finalidad que es idéntica en todos los hombres y para todos ellos. En nombre de la razón se puede condenar todo lo que no sea racional, de modo que, por lo menos en teoría, para satisfacer las exigencias de la razón, pueden suprimirse sin piedad los fines personales y diversos que la imaginación e idiosincrasia individual de los hombres les conduce a perseguir, por ejemplo, los fines estéticos y otros tipos no racionales de autorrealización. La autoridad de la razón y de los deberes que ésta impone a los hombres se identifica con la libertad individual, sobre la base de que los fines racionales son los únicos que pueden ser objetos «verdaderos» de la naturaleza «verdadera» de un hombre «libre».

He de confesar que nunca he entendido qué significa «razón» en este contexto; aquí sólo quiero señalar que los presupuesto *a priori* de esta psicología filosófica no son compatibles con el empiris-

Si esto lleva al despotismo, que aunque sea el de los mejores o el de los más sabios —el templo de Sarastro en *La flauta mágica*— sigue siendo despotismo, y resulta que es lo mismo que la libertad, ¿no será que hay algún error en las premisas del argumento?, ¿no será que los presupuestos básicos están de alguna manera equivocados? Permítaseme enunciarlos una vez más: primero, que todos los hombres tienen un único fin verdadero: el autogobierno racional; segundo, que todos los fines de todos los seres racionales han de ajustarse, necesariamente, en un sólo patrón universal y armonioso, que algunos hombres pueden vislumbrar con más claridad que otros; tercero, que todo conflicto, y en consecuencia toda tragedia, se debe únicamente al choque de la razón con lo irracional o con lo insuficientemente racional —los elementos inmaduros o poco desarrollados de la vida, tanto individuales como comunales— y que tales choques son, en principio, evitables, y de ocurrencia imposible en seres totalmente racionales; por último, que cuando se haya logrado que todos los hombres sean racionales, obedecerán las leyes racionales de sus propias naturalezas, que son una y la misma en todos ellos, y así estarán simultáneamente sometidos a la ley y serán completamente libres. ¿Es posible que Sócrates y los creadores de la principal tradición ética y política de Occidente, seguidores del primero, se hubieran equivocado, durante dos mil años, y que la verdad no sea conocimiento, ni la libertad idéntica a la una ni al otro? ¿No será que, a pesar del hecho de que esta famosa opinión gobierna más vidas que nunca en su larga historia, ninguno de sus presupuestos básicos es demostrable y, ni siquiera, verdadero?

## VI

### *La búsqueda de reconocimiento*

Queda aún otro enfoque históricamente relevante sobre este tema que, al confundir la libertad con sus hermanas, la igualdad y la fraternidad, ha llevado a parecidas conclusiones iliberales. Desde que se puso sobre la mesa el tema a finales del siglo XVIII, la cuestión acerca de qué significa «individuo» se ha planteado de forma permanente y cada vez con mayores consecuencias. Puesto que vivo en sociedad, todo lo que hago afecta a los demás y es afectado por lo que éstos hacen. Incluso la distinción entre la esfera de la vida privada y de la vida social, tenazmente lograda por Mill, se desvanece si se la analiza al detalle. Prácticamente todos los críticos de Mill han señalado que cualquier cosa que uno haga puede tener resultados dañinos para otros seres

mo: esto es, con toda doctrina fundada en el conocimiento derivado de la experiencia de lo que los hombres son y quieren.



humanos. Es más, soy un ser social en un sentido más profundo del que apunta la mera interacción con los otros. Pues, ¿no soy lo que soy, en alguna medida, en virtud de lo que otros piensan y sienten hacia mí? Cuando me pregunto qué soy y contesto que un inglés, un chino, un comerciante, un hombre corriente, un millonario, un presidiario, tras analizar la respuesta, descubro que poseer tales atributos lleva consigo ser reconocido por otras personas de mi sociedad como perteneciente a un determinado grupo o clase, y que este reconocimiento forma parte del significado de la mayoría de los términos que denotan algunas de mis características más personales y permanentes. No soy una razón incorpórea. Ni soy un Robinson Crusoe, solo en su isla. No se trata solamente de que mi vida material dependa de la interacción con otros hombres, sino de que algunas de mis ideas sobre mí mismo, quizá todas, y en particular la concepción que tengo de mi propia identidad moral y social, son sólo inteligibles en los términos de la red social a la que pertenezco (aunque esta última metáfora no ha de llevarse demasiado lejos).

La falta de libertad de la que se quejan muchos hombres y grupos no es otra cosa, con frecuencia, que falta de reconocimiento adecuado. Bien pudiera ser que yo no busque lo que Mill quisiera que buscara, a saber: seguridad frente a la coacción, frente al arresto arbitrario, frente a la tiranía, frente a la privación de determinadas posibilidades de acción, o seguridad dentro de ese espacio en el que legalmente no tengo que dar cuenta a nadie de lo que hago. Bien pudiera ser, igualmente, que no ande detrás de un plan racional de vida social o de la autoperfección del sabio libre de pasiones. A lo mejor lo que quiero evitar es simplemente que me ignoren, que me traten con condescendencia, que me ninguneen, o que den por supuesto demasiado —en suma, no me tratan como si fuera un individuo y mi singularidad está poco reconocida— y yo no quiero que me clasifiquen como miembro de una amalgama deforme, como una unidad estadística sin atributos propios, identificables, sin rasgos y propósitos específicamente humanos pero míos. Lucho contra esta degradación; no busco la igualdad jurídica de derechos, ni la libertad de hacer lo que quiera (aunque pueda quererlas) sino un estado de cosas en el que pueda sentir lo que soy, porque se me considera que lo soy, un agente responsable cuya voluntad se toma en consideración porque tengo derecho a ello, incluso si se me ataca y se me persigue por ser lo que soy o por las elecciones que hago.

Esto es anhelo y ansiedad de reconocimiento y posición: «El más pobre de Inglaterra tiene tanto derecho a vivir como el más grande»<sup>46</sup>. Deseo que

<sup>46</sup> Palabras pronunciadas en Putney, en 1647, por Thomas Rainborow: p. 301, en *The Clarke Papers: Selections from the Papers of William Clarke*, C. H. Firth (ed.), vol. I, Londres, 1891.

se me entienda y se me reconozca aunque esto pueda significar ser impopular o poco querido. Las únicas personas que pueden reconocerme así y proporcionarme, por tanto, la sensación de ser alguien, son los miembros de la sociedad a la que siento pertenecer históricamente, moralmente, económicamente y, quizá, étnicamente<sup>47</sup>. Mi yo individual no es algo que pueda separarse de mi relación con los demás o de aquellos atributos míos basados en su actitud hacia mí. Por tanto, cuando pido que se me libere, por ejemplo, de la condición de dependencia social o política, lo que demando es un cambio en la actitud que tienen hacia mí aquellos cuya opinión y comportamiento ayudan a fijar la imagen que tengo de mí mismo.

Y lo que vale para los individuos vale para aquellos grupos de hombres (sociales, políticos, económicos y religiosos) conscientes de las necesidades y fines que tienen como miembros de tales grupos. Lo que demandan las clases oprimidas o las naciones oprimidas, por regla general, no es simplemente libertad de acción ilimitada para sus miembros, menos aún igualdad social o igualdad de oportunidades económicas, y todavía mucho menos que se les asigne un lugar en un Estado libre de conflicto gracias a su constitución, ideado por un legislador racional. Lo que quieren, casi siempre, es el simple reconocimiento (de su clase o de su nación, de su color o su raza) como fuente independiente de actividad humana, como una entidad con voluntad propia que busca actuar en concordancia con ella (tanto si es buena o legítima como si no) y no ser gobernada, educada, dirigida, aun de la forma más benévola, como si no fuera completamente humana y, por tanto, como si no fuera completamente libre.

Esto da un sentido mucho más amplio que el puramente racionalista a la observación de Kant de que el paternalismo «es el mayor despotismo imaginable»<sup>48</sup>. El paternalismo es despótico no porque sea más opresivo que la tiranía desnuda, brutal y zafia, ni porque ignore la razón trascendental en mí encarnada, sino porque es una afrenta a mi propia concepción como ser hu-

<sup>47</sup> Esto tiene una evidente afinidad con la doctrina kantiana de la libertad humana; pero se trata de una versión socializada y empírica de la misma y, por tanto, es casi su contraria. El hombre libre del que habla Kant no necesita del reconocimiento público para tener libertad interior. Si se le trata como un medio para un fin ajeno, nos encontramos ante una mala acción por parte de quienes lo utilizan para su propio provecho, pero su condición «noumenal» permanece intacta, y es enteramente libre y completamente humano, al margen de cómo se le trate. La necesidad de la que se habla aquí está ligada por completo a la relación que mantengo con los demás; no soy nada si no me reconocen. No puedo ignorar con desdén byroniano la actitud de los demás si soy consciente de mi valor intrínseco y de mi vocación, ni puedo escapar a mi vida interior, porque soy para mí mismo como me ven los demás. Me identifico con el punto de vista de mi medio ambiente: siento ser alguien o no ser nada en función de la totalidad social; ésta es la condición más «heterónoma» que imaginarse pueda.

<sup>48</sup> *Loc. cit.* (p. 222, nota 23).

mano, determinado a conducir mi vida de acuerdo con mis propios fines (no necesariamente racionales o humanitarios) y, sobre todo, con derecho a ser reconocido como tal por los demás. Porque si no soy reconocido de esta forma, entonces podría no reconocer, podría dudar, de mi propia afirmación como ser humano completamente independiente. Porque lo que soy está en gran parte determinado por lo que siento y pienso; y lo que siento y pienso está determinado por los sentimientos y pensamientos dominantes en la sociedad a la que pertenezco, de la que, en el sentido de Burke, no constituyo un átomo aislable sino un ingrediente de un patrón social (por utilizar una metáfora peligrosa pero indispensable). Puede que me sienta oprimido en el sentido de que no se me reconoce como un ser humano individual y autónomo. Pero también puede que me sienta oprimido en tanto miembro de un grupo no reconocido o no suficientemente respetado. Entonces desearé la emancipación de toda mi clase, de mi comunidad, de mi nación, de mi raza o de mi religión. Y puede ser tan fuerte este deseo que, en mi amargo anhelo de esta condición, prefiera el chantaje y el mal gobierno de alguien de mi propia raza o de mi clase social, por el que a fin de cuentas soy reconocido como un hombre y un competidor —es decir, como un igual—, al trato correcto y tolerante de alguien de un grupo superior y distante, alguien que no me reconoce por lo que quiero sentir que soy.

Esto es lo que hay en las entrañas del clamor por el reconocimiento por parte de individuos y grupos y, hoy en día, de religiones y clases, naciones y razas. Puede que no reciba de manos de los miembros de mi propia sociedad la libertad «negativa», pero son miembros de mi propio grupo: me entienden como yo les entiendo. Y esta comprensión crea en mi interior la sensación de ser alguien en el mundo. Es este deseo de reconocimiento recíproco el que hace que haya gente que prefiera ser miembro, de forma consciente, de la democracia más autoritaria antes que de la oligarquía más ilustrada. Este mismo deseo hace que, a veces, el miembro de un Estado asiático o africano recién emancipado se queje menos hoy cuando es tratado con brutalidad por los miembros de su raza o de su nación que cuando era gobernado por un administrador extranjero prudente, justo, amable y bienintencionado. Si no se percibe este fenómeno, se convierten en paradoja ininteligible los ideales y el comportamiento de pueblos enteros que, en el sentido de Mill, sufren de privación de los derechos humanos elementales y que, aparentemente de forma sincera, dicen gozar de más libertad ahora que cuando poseían en mayor grado dichos derechos.

Sin embargo, no es con la libertad individual, tanto en el sentido «negativo» como en el sentido «positivo» de la palabra, con lo que, sencillamente, puede identificarse este deseo de posición y reconocimiento. Se trata de algo

que los seres humanos necesitan de forma no menos profunda y por lo que luchan de forma apasionada. Se trata de algo de la misma naturaleza que la libertad, pero no de la libertad misma. Aunque implica la libertad negativa para todo el grupo, está más relacionado con la solidaridad, la fraternidad y el mutuo entendimiento, con la necesidad de asociación en igualdad de condiciones, todo lo que se llama a veces —de forma equívoca— libertad social. Los conceptos sociales y políticos son necesariamente vagos. La pretensión de hacer muy preciso el vocabulario de la política puede volverlo inservible. Pero tampoco se sirve a la verdad abusando de la vaguedad del lenguaje. La esencia del concepto de libertad, tanto en sentido «positivo» como «negativo» es oponerse a alguien o a algo: a los que se meten en mi terreno, o a los que afirman su autoridad sobre mí; o a obsesiones, miedos, neurosis y fuerzas irracionales: intrusos y déspotas de uno u otro tipo. El deseo de reconocimiento es el deseo de algo distinto: de unión, de íntimo entendimiento, de integración de intereses, de una vida de común dependencia y sacrificio. Por eso, cuando se confunde el deseo de libertad con este ansia profundo y universal de posición y comprensión, y cuando la confusión aumenta al identificarlo con la idea de un gobierno social, en que el sujeto a emancipar ya no es el individuo sino la «totalidad social», entonces puede ocurrir que los hombres proclamen, al tiempo que se someten a la autoridad de oligarcas o dictadores, que esto de alguna manera los libera.

Mucho se ha escrito sobre la falacia de considerar a los grupos sociales como si fueran, literalmente, personas o sujetos, en los que el control y disciplinamiento de sus miembros no sería más que autodisciplina, autocontrol voluntario que deja libre al agente individual. Sin embargo, desde esta perspectiva orgánica, ¿parece natural o deseable decir que la demanda de reconocimiento y posición es una demanda de libertad en un tercer sentido? Ciertamente es que el grupo del que se busca reconocimiento debe tener un grado suficiente de libertad negativa —respecto al control por parte de una autoridad exterior— puesto que si no es así, el reconocimiento que otorga a la persona que lo demanda no le proporcionará la posición que busca. Pero, ¿hay que llamar a este combate por una posición más elevada, a este deseo de escapar de una posición inferior, lucha por la libertad? ¿Es pura pedantería restringir el uso de esta palabra a los dos sentidos principales antes discutidos? ¿No será, como sospecho, que estamos ante el peligro de denominar aumento de libertad a cualquier avance de la situación social que sea contemplado con simpatía por un ser humano? Y esto, ¿no hará que el concepto de libertad se vuelva tan difuso e inconcreto que se convierta en algo prácticamente inservible? Y, sin embargo, no podemos menospreciar este ejemplo como si fuera un simple caso de confusión del concepto de libertad

con el de posición, o con el de solidaridad, o fraternidad, o igualdad o una combinación de éstos, porque el anhelo de posición está, en determinados aspectos, muy próximo al deseo de ser un agente independiente.

Podemos negarle a esta meta el título de libertad, pero lo haríamos desde una perspectiva superficial que presupone que las analogías entre individuos y grupos, o las metáforas orgánicas, o muchos sentidos de la palabra «libertad», son meras falacias, debidas a la afirmación de similitudes entre entidades en aspectos en los que son distintas, o simple confusión semántica. Lo que quieren aquellos que están dispuestos a trocar su libertad de actuación individual, y la de otros, por el reconocimiento de su grupo, y el reconocimiento de su posición dentro del grupo, no es meramente rendir su libertad en aras de la seguridad. No se trata de asegurarse un puesto en una jerarquía armoniosa en la que todos los hombres y todas las clases conocen cuál es su sitio, y están dispuestos a intercambiar el doloroso privilegio de elegir —«el peso de la libertad»— por la paz, la comodidad y la despreocupación relativa de una organización autoritaria o totalitaria. Sin duda tales hombres y tales deseos existen, y no hay duda tampoco de que estas rendiciones de la libertad individual pueden producirse y, de hecho, han ocurrido con frecuencia. Pero es una profunda equivocación suponer que éste es el temperamento de nuestra época y que esto es lo que hace que el nacionalismo o el marxismo sean atractivos para las naciones que han sido gobernadas por amos extranjeros, o para las clases cuya vida estaba regida por otras clases en un régimen semifeudal o en cualquier otro régimen organizado jerárquicamente. Lo que buscan está más próximo a lo que Mill denominó «reafirmación pagana»<sup>49</sup>, pero de forma colectiva y socializada. De hecho, mucho de lo que dice acerca de sus razones para desear la libertad —el valor que concede a la decisión y al inconformismo, a la afirmación de los valores del individuo frente a la opinión dominante, a las personalidades fuertes y seguras libres de la influencia de los legisladores oficiales y de los maestros de la sociedad— tiene realmente poco que ver con su concepción de la libertad como no interferencia y mucho con el deseo de los hombres de que no se infravalore su personalidad, de que no se les suponga incapaces de comportamiento autónomo, original, «auténtico», aun cuando tal comportamiento reciba el reproche, la censura social o la legislación restrictiva.

Este deseo de afirmar la «personalidad» de mi clase, de mi grupo o de mi nación, está conectado tanto con la respuesta a la pregunta «¿hasta dónde llega nuestro poder?» (porque el grupo no debe ser interferido por amos externos) e incluso más todavía con la respuesta a la pregunta «¿quién nos va a

<sup>49</sup> Según Sterling, *loc. cit.* (p. 213 *supra*, nota 13), en la p. 266.

gobernar?» —nos gobierne bien o mal, de forma liberal u opresiva pero, por encima de todo, ¿quién?. Respuestas del tipo «representantes elegidos por mí y los demás libremente»; o «todos nosotros reunidos en asambleas regulares»; o «el mejor»; o «el más sabio»; o «la nación encarnada en tales personas o en tales instituciones»; o «el caudillo por la gracia de Dios» son respuestas independientes lógicamente, y a veces también política y socialmente, del grado de libertad «negativa» que demando para mis actividades o las de mi grupo. Cuando ocurre que la respuesta a la pregunta «¿quién me va a gobernar?» es alguien o algo que puedo representarme como «propio», como algo que me pertenece, o a lo que yo pertenezco, puedo, utilizando palabras que transmiten fraternidad y solidaridad, y también parte de las connotaciones del sentido «positivo» de la palabra «libertad» (difícil de especificar con mayor precisión), describirlo como una forma híbrida de libertad. En cualquier caso, aunque se trata del ideal más prominente hoy día en el mundo, no hay palabras que lo describan con exactitud. Aquellos que lo obtienen pagando a cambio su milliana libertad «negativa» presumen, de forma confusa pero intensamente sentida, de que así se han «liberado». El dicho «Ser Su siervo es perfecta libertad» puede, de esta forma, secularizarse, y el Estado, la nación o la raza, o una asamblea, o un dictador, o mi familia o los que me rodean, o yo mismo, podemos sustituir a Dios sin que por ello la palabra «libertad» se vacíe por completo de sentido<sup>50</sup>.

Es indudable que toda interpretación de la palabra «libertad», por poco corriente que sea, ha de incluir un mínimo de lo que he denominado libertad «negativa». Tiene que haber un espacio en el que se me deje en paz. Ninguna sociedad suprime de forma literal todas las libertades a sus miembros; una criatura a la que los demás no dejan que haga nada por sí misma no es en absoluto un agente moral y tampoco puede ser considerada un ser humano en términos éticos o legales, y eso a pesar de que fisiólogos, biólogos o hasta psicólogos pueden sentir la tentación de clasificarlo como hombre. Pero los padres del liberalismo —Mill y Constant— exigen más que ese

<sup>50</sup> Ha de distinguirse este argumento del enfoque tradicional de algunos de los discípulos de Burke y Hegel que afirman que, puesto que soy producto de la sociedad o de la historia, es imposible que escape a ellas y que el mero intentarlo es irracional. Sin duda, no puedo cambiar de pellejo, ni respirar si no estoy en mi elemento; es pura tautología decir que soy lo que soy y que no puedo querer liberarme de mis características esenciales, algunas de las cuales son sociales. Pero de aquí no se sigue que todos mis atributos sean innatos e inalienables, y que no pueda querer cambiar mi posición dentro de la «trama social» o de la «red cósmica», que determina mi naturaleza. Si así fuera, no tendrían significado alguno las palabras como «elección», «decisión» o «autoridad». Si estas palabras significan algo, entonces no puede descartarse automáticamente, como algo irracional o suicida, el que intente protegerme frente al poder, o que intente eludir mi «posición y sus obligaciones».

mínimo: demandan el grado máximo de no interferencia que sea compatible con las exigencias mínimas de la vida social. Parece poco probable que esta exigencia radical de libertad haya sido alguna vez cosa de algo más que una pequeña minoría de seres humanos altamente civilizados y reflexivos. No hay duda de que la gran mayoría de la humanidad ha sacrificado esta libertad a la menor ocasión por otros fines: seguridad, posición, prosperidad, poder, virtud, recompensas en la vida futura; o justicia, igualdad, fraternidad y muchos otros valores que parecen incompatibles, en su totalidad o parcialmente, con el logro del mayor grado de libertad individual, y que desde luego no la necesitan como precondition de su propia realización. No ha sido la exigencia de un *Lebensraum* individual la que ha generado las revueltas y guerras de liberación en las que los hombres han estado dispuestos a morir en el pasado y, desde luego, en el presente. Los hombres que han combatido por la libertad lo han hecho comúnmente por el derecho a ser gobernados por ellos mismos o por sus representantes —gobernados con dureza, si es necesario, como los espartanos, con poca libertad individual, pero de forma que les permitía participar o, como mínimo, creer que participaban, en la legislación y en la administración de sus vidas colectivas. Y aquellos hombres que han hecho las revoluciones entendían por libertad, la mayor parte de las veces, poco más que la conquista del poder y la autoridad por una secta de creyentes en una doctrina, o por una clase, o por otro grupo social pasado o presente. Sus victorias, sin duda, frustraron a los desalojados del poder y, en ocasiones, reprimieron, esclavizaron o exterminaron a gran número de seres humanos. Sin embargo, tales revolucionarios sienten con frecuencia la necesidad de argumentar que, a pesar de todo lo dicho, representan al partido de la libertad, de la «verdadera» libertad, y reclaman la universalidad de su ideal, un ideal que incluso presuponen que persiguen los «yoes verdaderos» de aquellos opuestos a ellos, y para ello argumentan que han equivocado el rumbo hacia el fin o que se han confundido de fin debido a algún tipo de ceguera moral o espiritual. Todo esto tiene poco que ver con la idea de Mill de libertad, limitada tan sólo por el peligro de causar daño a otros. Es el no reconocimiento de este hecho psicológico y político (que queda escondido tras la aparente ambigüedad del término libertad) lo que, quizás, ha cegado a algunos liberales contemporáneos respecto al mundo en el que viven. Su alegato es claro, su causa es justa, pero no toleran la multiplicidad humana de necesidades básicas, ni soportan el ingenio del que hacen gala los hombres al satisfacerlas, que muestra cómo el camino hacia un ideal conduce también a su contrario.

## VII

### *Libertad y soberanía*

La Revolución francesa fue, al menos en su fase jacobina y como todas las grandes revoluciones, una erupción del deseo de libertad «positiva», de autogobierno colectivo, por parte de un nutrido grupo de franceses que se sentían así liberados como nación, incluso cuando el resultado consistió, para muchos de ellos, en un fuerte recorte de las libertades individuales. Rousseau había señalado con júbilo el hecho de que las leyes de la libertad pueden acabar siendo más rigurosas que el yugo de la tiranía. La tiranía es servir a amos humanos. La ley no puede ser un tirano. Rousseau no entiende por libertad la libertad «negativa» del individuo de que no se le moleste dentro de un espacio particular, sino la posesión por todos los miembros competentes de una sociedad, y no sólo por unos pocos, de la participación en un poder público que tiene derecho a intervenir en todos los aspectos de la vida de los ciudadanos. Los liberales de la primera mitad del siglo XIX anticiparon correctamente que la libertad en este sentido «positivo» fácilmente podría destruir demasiadas libertades «negativas» que ellos consideraban sagradas. Señalaron que la soberanía del pueblo destruiría sin dificultad la soberanía de los individuos. Mill explicó, de forma paciente e inapelable, que el gobierno del pueblo no significa necesariamente libertad para todos en el sentido en que él la entiende. Porque aquellos que gobiernan no son necesariamente el mismo «pueblo» que aquellos que son gobernados, y el autogobierno democrático no es el gobierno de «cada uno por sí» sino, como mucho, «el de cada uno por todos los demás»<sup>51</sup>. Mill y sus discípulos hablaron de «la tiranía de la mayoría» y de la tiranía de «la opinión y sentimiento prevalecientes»<sup>52</sup>, y no veían gran diferencia entre este tipo de tiranía y cualquier otra que se perpetre sobre las actividades de los hombres más allá de las sagradas fronteras de la vida privada.

Nadie percibió mejor el conflicto entre estos dos tipos de libertad, o lo expresó con mayor claridad, que Benjamin Constant. Apuntó éste a que la transferencia mediante un alzamiento coronado por el éxito de la autoridad ilimitada, comúnmente llamada soberanía, de unas manos a otras, no aumenta la libertad sino que tan sólo desplaza la carga de la esclavitud. Arrojado de razón se preguntaba por qué un hombre ha de ocuparse seriamente sobre si ser aplastado por un gobierno popular o por un monarca o, incluso, por un conjunto de leyes opresivas. Constant vio que el principal problema

<sup>51</sup> *Op. cit.* (p. 213, nota 10), p. 219.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, pp. 219-220.



para aquellos que desean la libertad «negativa», individual, no es quién ostenta la autoridad, sino cuánta autoridad ha de ponerse en manos de cualquier tipo de gobierno, porque creía que la autoridad ilimitada, necesariamente, al margen de quien la tenga a su alcance, tarde o temprano, acaba por destruir a alguien. Sostenía que los hombres protestan generalmente contra tal o cual grupo de gobernantes opresivos, cuando la verdadera causa de la opresión radica en el mero hecho de la acumulación de poder, esté donde esté, ya que la libertad peligra por la mera existencia de una autoridad absoluta. «Contra el arma y no contra el brazo —escribió—, debe aplicarse el castigo. Hay mazas demasiado pesadas para la mano de los hombres»<sup>53</sup>. La democracia puede desarmar a una oligarquía, a un individuo o a un grupo de individuos privilegiados, pero también puede aplastar sin piedad a las personas, igual que los gobernantes anteriores. Un igual derecho a oprimir —o a interferir— no equivale a libertad. Ni tampoco el consentimiento universal para destruir la libertad la preserva de forma milagrosa por ser universal o por ser consentimiento. Si consiento ser oprimido, si lo acepto con distancia o con ironía, ¿estoy menos oprimido? Si me vendo yo mismo como esclavo, ¿soy menos esclavo? Si me suicido, ¿estoy menos muerto por el hecho de haberme quitado la vida libremente? «El gobierno popular no es más que una tiranía convulsiva; el gobierno monárquico no es más que un despotismo más concentrado»<sup>54</sup>. Constant vio en Rousseau al más peligroso enemigo de la libertad individual porque había dicho que «dándose cada cual a todos no se da a nadie»<sup>55</sup>. Constant no podía comprender por qué si el soberano era «todo el mundo» no debía oprimir, si así lo decidía, a ninguno de los «miembros» de su yo invisible. Puedo preferir, desde luego, ser privado de mis libertades por una asamblea, por una familia, o por una clase frente a las que soy minoría. Puede que ello me dé algún día la oportunidad de convencer a los demás para que hagan por mí aquello a lo que creo tener derecho. Pero ser privado de mi libertad por mi familia, amigos o conciudadanos es estar efectivamente privado de ella. Hobbes fue más sincero: no tenía la pretensión de que los soberanos no esclavizasen sino que justificó tal esclavitud, y al menos no tuvo la desvergüenza de denominarla libertad.

Durante todo el siglo XIX los pensadores liberales defendieron que si la libertad consiste en limitar el poder a aquellos que quieran forzarme a hacer lo que no deseo o desearía, entonces, si soy coaccionado en nombre de un

<sup>53</sup> *Op. cit.* (p. 41, nota 1), p. 312.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 316.

<sup>55</sup> *Loc. cit.* (p. 232, nota 36); cfr. Constant, *op. cit.* (p. 212, n. 9).

ideal, sea el que sea, no soy libre; la doctrina de la soberanía absoluta es una doctrina tiránica en sí misma. Si deseo conservar mi libertad, no basta con decir que no ha de ser violada hasta que uno u otro —el gobernante absoluto, la asamblea popular, el rey en el parlamento, los jueces, varias autoridades combinadas, o las leyes mismas (porque las leyes pueden ser opresivas)— autorice su violación. Hay que crear una sociedad en la que haya fronteras de libertad que nadie estará autorizado a invadir. Se le pueden dar distintos nombres o naturalezas a las normas que determinan dichas fronteras: se las puede llamar derechos naturales, palabra de Dios, ley natural, razones de utilidad o «intereses permanentes del hombre»; se puede creer que son válidas *a priori*, afirmar que son mis propios fines últimos o que son los fines de mi sociedad o cultura. Lo que tienen en común todas estas normas o mandamientos es la amplitud de su aceptación, y están tan firmemente fundadas en la naturaleza presente del hombre, tal como se ha desarrollado en la historia, como para constituir, hoy día, una parte esencial de lo que entendemos por ser humano normal. La creencia sincera en la inviolabilidad de una porción mínima de libertad individual implica algún modo de posición absoluta de este tipo. Desde luego, está claro que no tiene grandes esperanzas en el gobierno de mayorías. La democracia como tal no está lógicamente ligada a ese tipo de libertad e, históricamente, ha fracasado en diversas ocasiones a la hora de protegerla, sin que para ello tuviera que traicionar sus principios. Se ha dicho que a pocos gobernantes les ha resultado difícil hacer que sus súbditos pidan lo que el gobierno desea. El triunfo del despotismo es forzar a los esclavos a que se declaren libres. Puede que no haga falta fuerza alguna. Los esclavos pueden proclamar con sinceridad su libertad, pero eso no les hace menos esclavos. Quizá, para los liberales, el principal valor de los derechos políticos —positivos—, de participación en el gobierno, es el de ser medios para la protección de lo que consideran el valor último, a saber, la libertad individual, negativa.

Pero si las democracias, sin dejar de serlo, pueden suprimir la libertad, al menos en el sentido en que usan la palabra los liberales, ¿qué es lo que hace verdaderamente libre a una sociedad? Para Constant, Mill, Tocqueville y para la tradición liberal a la que pertenecen, ninguna sociedad es libre a menos que esté gobernada en alguna medida por dos principios interrelacionados: primero, que solamente los derechos, y no el poder, se consideren absolutos, de manera que todos los hombres, sea cual sea el gobierno que tengan, posean un derecho absoluto a rechazar comportarse de forma inhumana; y, segundo, que hay fronteras, que no están trazadas de forma artificial, dentro de las cuales los hombres son inviolables. Estas fronteras están definidas en términos de normas tan ampliamente aceptadas, y desde hace

tanto tiempo, que su observancia entra dentro de la concepción misma de lo que es ser un ser humano normal y, por tanto, definen también lo que es actuar de forma inhumana o patológica. Se trata de normas de las que sería absurdo decir, por ejemplo, que pueden ser derogadas mediante un procedimiento formal por parte de un tribunal o de un cuerpo soberano. Cuando digo que alguien es normal me refiero, en parte, a que no puede quebrar a la ligera esas normas sin sentirse asaltado por la repugnancia. Tales normas se violan cuando se declara a un hombre culpable sin haber sido juzgado o cuando se le castiga mediante una ley retroactiva; cuando se ordena a los niños que denuncien a sus padres, a los amigos a que se traicionen entre sí o a los soldados que cometan salvajadas; cuando se asesina o se tortura a las personas o cuando se masacra a una minoría porque irrita a la mayoría o al tirano. Tales actos, aunque sean legales según el soberano, causan horror hoy en día, y este horror emana del reconocimiento de la validez moral —al margen de las leyes— de determinadas barreras absolutas frente a la imposición de la voluntad de un hombre sobre otro. La libertad de una sociedad, de una clase o de un grupo, en este sentido de la palabra libertad, se mide por la solidez de tales barreras y por el número e importancia de las posibilidades a disposición de sus miembros, si no para todos, al menos para un gran número de ellos <sup>56</sup>.

Éste es casi el extremo opuesto respecto a los propósitos de los que creen en la libertad en su sentido «positivo» —de autogobierno. Los primeros querían limitar la autoridad en cuanto tal. Estos últimos quieren que pase a sus manos. Ésta es la cuestión cardinal. No se trata de dos interpretaciones distintas de un único concepto, sino de dos actitudes profundamente distintas e irreconciliables respecto a los fines de la vida. Es bueno que así se reconozca aunque en la práctica haya que establecer compromisos entre ambas, porque las dos realizan demandas absolutas. Estas demandas no pueden satisfacerse completamente de forma simultánea. Pero es una completa falta de entendimiento social y moral no reconocer que la satisfacción de cada una de ellas es un valor último y que, tanto histórica como moralmente, tienen igual derecho a ser clasificadas entre los intereses más profundos de la humanidad.

<sup>56</sup> Por supuesto, en Gran Bretaña tal poder legal está investido constitucionalmente en el soberano absoluto —el rey en el parlamento—. Lo que hace comparativamente libre a este país es, sin embargo, que esta entidad teóricamente omnipotente no puede comportarse de tal manera por la costumbre y la opinión. Está claro que lo que importa no es la forma de esas limitaciones sobre el poder —que sean legales, morales o constitucionales— sino su efectividad.

## VIII

### *Lo uno y lo múltiple*

Hay una creencia que es, más que ninguna otra, responsable de la masacre de individuos en los altares de los grandes ideales históricos —justicia, progreso, la felicidad de las generaciones futuras, la sagrada misión de la emancipación de una nación, una raza o una clase, o hasta la libertad misma, que exige el sacrificio de los individuos por la libertad de la sociedad—. Esta creencia es la de que en alguna parte, en el pasado o en el futuro, en la revelación divina o en la mente del pensador, en los pronunciamientos de la historia o de la ciencia o en el corazón simple de un buen hombre no corrompido, hay una solución definitiva. Esta fe antigua se apoya en la convicción de que todos los valores positivos en que han creído los hombres tienen que ser, en último término, compatibles, e incluso implicarse unos a otros. La verdad, la virtud y la felicidad están unidas «a la cadena eterna de los destinos humanos», dijo uno de los mejores hombres que haya vivido nunca, y habló en términos parecidos de la libertad, la igualdad y la justicia<sup>57</sup>.

Pero, ¿es esto verdad? Es un lugar común que ni la igualdad política, ni la organización eficiente, ni la justicia social son compatibles más que con un poco de libertad individual, y desde luego no lo son con el *laissez-faire* sin límites; que la justicia y la generosidad, las lealtades públicas y las privadas, las exigencias del genio y las demandas de la sociedad, pueden entrar violentamente en conflicto. Y que no hay que generalizar con la salida de que no todo lo bueno es compatible, y menos los ideales de la humanidad. Se nos dirá que en alguna parte, de alguna forma, es posible que coexistan juntos todos estos valores, puesto que si no fuera así el universo no sería un cosmos, carecería de armonía. Si no fueran así las cosas, los conflictos de valores serían un elemento intrínseco, ineliminable de la vida humana. Admitir que la satisfacción de algunos de nuestros ideales puede hacer en principio imposible la satisfacción de otros significa afirmar que la idea de una satisfacción humana total es formalmente una contradicción, una quimera metafísica. Para todos los metafísi-

<sup>57</sup> Condorcet, de cuyo *Esquisse* están tomadas estas palabras (*loc. cit.*, p. 148, nota 12), declara que la tarea de la ciencia social consiste en mostrar «mediante qué lazos la naturaleza ha unido indisolublemente los progresos de las luces y los de la virtud, el respeto de los derechos naturales y la felicidad, cómo esos bienes reales, cuyo imperfecto disfrute puede ser aislado o, incluso, a veces, opuesto, deben, por el contrario, llegar a ser inseparables, en el momento en que las luces alcancen, a la vez, a un cierto término en un mayor número de naciones». Continúa señalando que «los hombres conservan todavía los prejuicios de su infancia, los de su país y los de su siglo mucho tiempo después de haber reconocido todas las verdades necesarias para destruirlos». *Ibíd.*, pp. 9 y 10. No deja de resultar irónico que su creencia en la necesidad y posibilidad de unificar todas las cosas buenas bien pudiera pertenecer al tipo de error que él mismo describe tan bien.

cos racionalistas, desde Platón a los últimos discípulos de Hegel o Marx, el abandono de la noción de una armonía final en la que todos los enigmas se resuelven y todas las contradicciones se reconcilian, es muestra de crudo empirismo, de abdicación ante los hechos brutos, de intolerable bancarrota de la razón ante las cosas tal y como son, un fracaso a la hora de explicar y justificar, de reducirlo todo a sistema, algo que la «razón» rechaza indignada.

Por tanto, si no estuviéramos pertrechados con la garantía *a priori* de que la proposición acerca de que la armonía total de valores es algo que puede alcanzarse —quizá en un reino ideal cuyas características, dada nuestra condición finita, apenas podemos imaginar— tendríamos que retroceder, sufrir una involución, y recurrir a la mera observación empírica normal y al conocimiento humano corriente. Y, desde luego, éste no garantiza nuestro presupuesto de que todas las cosas buenas o, para el caso, que todas las cosas malas, se pueden reconciliar entre sí (ni siquiera nos explica qué queremos decir cuando afirmamos esto). El mundo que nos encontramos en nuestra experiencia cotidiana se caracteriza por enfrentarnos con elecciones entre fines últimos y exigencias absolutas, en el que la realización de nuestras elecciones implica el sacrificio de las opciones descartadas. De hecho, tan es así la situación, que los hombres conceden un valor inmenso a la libertad de elección. Si tuvieran la seguridad de que existe un estado perfecto, realizable por los hombres en la tierra, en el que no hubiera conflicto entre los fines que ellos persiguen, entonces desaparecerían la urgencia y la angustia de la elección y con ellas la importancia crucial de la libertad de elección. El uso de cualquier método estaría justificado para acercarse a ese estadio último, sin que importara cuánta libertad habría que sacrificar en el avance.

No tengo ninguna duda de que esta certeza dogmática es la responsable de que la mayoría de los tiranos e inquisidores despiadados que ha habido en la historia tuvieran la convicción profunda, serena e inamovible de que lo que hacían estaba completamente justificado por su fin. No estoy diciendo que el ideal de la autoperfección —sea éste de los individuos, las naciones, las Iglesias o las clases— haya de condenarse en sí mismo, o que el lenguaje que se ha utilizado en su defensa sea en todos los casos resultado de un uso fraudulento o confuso de las palabras, o de la perversión moral o intelectual. De hecho, he intentado mostrar que el concepto de libertad «positiva» es central en las exigencias de autogobierno nacional o social que animan a los movimientos públicos más poderosos y más justos en sentido moral de nuestro tiempo, y que no reconocer esto es malinterpretar los hechos y las ideas más vitales de nuestra época. Pero también me parece que puede demostrarse que es falsa la creencia de que, en principio, hay una fór-

mula única mediante la cual se pueden realizar de forma armónica todos los fines de los hombres. Si, como creo, los fines de los hombres son múltiples, y no todos ellos son en principio compatibles entre sí, entonces la posibilidad de conflicto —y de tragedia— nunca podrá eliminarse de la vida humana, tanto de la personal como de la social. La necesidad de elegir entre demandas absolutas es entonces una característica ineludible de la condición humana. Esto hace que tenga su valor la libertad tal como la concibió Acton —como un fin en sí misma, y no como una necesidad temporal que surge de ideas confusas y de vidas irracionales y desordenadas, un problema que algún día se solucionará mediante una panacea.

Con esto no quiero decir que la libertad individual sea, hasta en las sociedades más liberales, el único criterio o el criterio dominante, de acción social. La educación de los niños es obligatoria y están prohibidas las ejecuciones públicas. Éstas son, desde luego, restricciones a la libertad. Las justificamos sobre la base de que la ignorancia, el criarse como salvajes y los placeres y entretenimientos crueles son peores, bajo nuestro punto de vista, que la cantidad de coacción necesaria para reprimirlos. Este juicio, a su vez, es dependiente de cómo determinemos el bien y el mal, es decir, de nuestros valores morales, religiosos, intelectuales, económicos y estéticos, que están, a su vez, ligados a nuestra concepción del hombre y a las exigencias básicas que dimanan de su naturaleza. En otras palabras, nuestra solución a tales problemas se basa en la visión que tengamos de qué constituye una vida humana satisfactoria, mediante la que nos guiamos consciente o inconscientemente, y que oponemos a lo que Mill denominó naturalezas «contracturadas y achatadas», «aplastadas y retrógradas»<sup>58</sup>. Protestar contra las leyes de censura o las que regulan la moral personal en tanto infracciones intolerables a la libertad personal presupone la creencia de que las actividades que tales leyes prohíben son necesidades fundamentales de los hombres en cuanto hombres en una sociedad decente (de hecho en cualquier sociedad). Defender tales leyes implica sostener que tales necesidades no son esenciales, o que no pueden satisfacerse sin sacrificar otros valores más altos —sin satisfacer necesidades más profundas— que la libertad individual y que esto puede determinarse mediante un patrón que no sea subjetivo, un patrón para el que se reclama el estatuto de objetividad, empírica o *a priori*.

El grado de libertad de un hombre o de un pueblo para elegir vivir como desee debe sopesarse frente a las demandas de otros muchos valores, de los cuales la igualdad, la justicia, la felicidad, la seguridad y el orden público quizá sean los ejemplos más obvios. Por esta razón, la libertad de elección

<sup>58</sup> *Loc. cit.* (p. 213, nota 13).

no puede ser ilimitada. R. H. Tawney nos recuerda con razón que la libertad de los fuertes, sea económica o física, tiene que ser restringida. Esta máxima demanda que se la respete, no como consecuencia de una norma *a priori*, mediante la cual el respeto por la libertad de un hombre implica lógicamente el respeto por la libertad de los demás como él, sino simplemente porque el respeto por los principios de la justicia o sentir vergüenza ante la flagrante desigualdad de tratamiento, es tan básico en los hombres como el deseo de libertad. Que no podemos tenerlo todo es una verdad necesaria y no contingente. La apelación constante de Burke a resarcir, reconciliar y equilibrar o el llamado de Mill a favor de nuevos «experimentos de vida»<sup>59</sup>, enfrentados a la posibilidad permanente del error —a favor de un conocimiento con conciencia de que no sólo en la práctica, sino también en principio, es imposible lograr respuestas claras, distintas y ciertas, ni siquiera en un mundo ideal de hombres totalmente buenos y racionales y de ideas completamente claras— puede que enfurezca a los que buscan soluciones definitivas y sistemas totales, únicos, con garantía eterna. Sin embargo, se trata de una conclusión que no podemos eludir los que, con Kant, hemos aprendido la verdad de que «con un fuste tan torcido como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho»<sup>60</sup>.

No hace falta señalar el hecho de que el monismo y la fe en un único criterio han resultado ser siempre una fuente de profunda satisfacción tanto intelectual como emocional. Pero tanto si el modelo de juicio se deriva de la visión de una perfección futura, como en las mentes de los *philosophes* del siglo XVIII y de sus herederos tecnocráticos de nuestros días, como si está enraizado en el pasado —*la terre et les morts*— tal como sostenían los historicistas alemanes, los teócratas franceses o los neoconservadores de los países de habla inglesa, está condenado, puesto que es bastante inflexible, a toparse con un desarrollo humano no previsto e imprevisible que no podrá acomodar, y entonces se utilizará para justificar, *a priori*, la barbarie de Proculo —la vivisección de las sociedades humanas existentes de acuerdo con un modelo inalterable dictado por nuestra comprensión falible de un pasado en buena medida imaginario o de un futuro totalmente imaginado. Mantener nuestras categorías o ideales absolutos a costa de vidas humanas ofende por igual a los principios de la ciencia y a los de la historia. Esta actitud se encuentra hoy día, por igual, en la derecha y en la izquierda, y es incompatible con los principios aceptados por aquellos que respetan los hechos.

<sup>59</sup> *Loc. cit.* (p. 264, nota 6).

<sup>60</sup> *Loc. cit.* (p. 128, nota 16).

El pluralismo, que implica libertad «negativa», me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras disciplinarias y autoritarias el ideal del autocontrol «positivo» de las clases, de los pueblos o de la entera humanidad. Es más verdadero porque, al menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, son en parte inconmensurables y están en permanente conflicto. Suponer que todos los valores pueden medirse con el mismo patrón, de forma que sea mera cuestión de examen saber cuál es el superior, me parece una forma de ocultar que sabemos que los hombres son agentes libres, y aparentar que las decisiones morales pueden tomarse, en principio, mediante una regla de cálculo. Afirmar que hay una síntesis última que lo reconcilia todo, todavía por realizarse, en la que deber e interés son lo mismo; libertad individual y democracia pura o Estado autoritario son lo mismo, es tapar con metafísica lo que no es sino autoengaño o pura hipocresía. Es más humano porque no priva a los hombres (como hacen los constructores de sistemas) de aquello que se les ha hecho indispensable para su vida, en tanto seres humanos imprevisibles y que se transforman, en nombre de un ideal remoto o incoherente<sup>61</sup>. A la postre, los hombres eligen entre valores últimos; eligen del modo en el que lo hacen porque sus vidas y sus pensamientos están determinados, al menos en espacios y tiempos largos, por conceptos y categorías morales fundamentales que forman parte de su ser, de su pensamiento y del sentido de su propia identidad. Son parte de lo que les hace humanos.

Quizá el ideal de la libertad de elegir fines, sin pedir que tengan validez eterna, y el pluralismo de valores a él ligado, sean, tan sólo, el fruto tardío de nuestra decadente civilización capitalista: un ideal que no reconocieron ni las edades remotas ni las sociedades primitivas y que la posteridad contemplará con curiosidad, quizá con simpatía, pero con poca comprensión. Puede que así sea. Pero no me parece que de esto se concluya en escepticismo. Los principios no son menos sagrados cuando no puede garantizarse su duración. De hecho, puede que el deseo mismo de garantías acerca de que nuestros valores sean eternos y de que se encuentren seguros en un lugar celestial y objetivo no sea sino nostalgia profunda de las seguridades de la infancia o de los valores

<sup>61</sup> También sobre esto me parece que Bentham habló bien: «Los intereses individuales son los únicos intereses reales [...] ¿Se puede concebir que haya hombres tan absurdos que [...] prefieran el hombre que no existe al que existe, y que atormenten a los vivos con la pretensión de promover la felicidad de los que aún no han nacido y puede que no nazcan nunca?» *op. cit.* (véase nota 35), p. 321. Ésta es una de las pocas ocasiones en las que Burke estaría de acuerdo con Bentham, pues este párrafo trasluce el núcleo de la concepción empírica de la política en tanto opuesta a la concepción metafísica.



absolutos de nuestro pasado primitivo. «Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones propias —dice un admirable escritor de nuestro tiempo— y, no obstante, defenderlas resueltamente, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro»<sup>62</sup>. Pedir más es quizás una necesidad metafísica profunda e incurable. Pero permitir que ésta determine la propia práctica es síntoma de una inmadurez moral y política igualmente profunda y más peligrosa.

<sup>62</sup> Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Londres, 1943, p. 243.



## JOHN STUART MILL Y LOS FINES DE LA VIDA

... La importancia que para el hombre y para la sociedad tiene [...] el dar entera libertad a la naturaleza humana para expandirse en innumerables y opuestas direcciones.

J. S. MILL, *Autobiography*<sup>1</sup>.

En un mundo donde los derechos humanos nunca hubieran sido pisoteados, ni los hombres se persiguieran los unos a los otros por lo que creen o por lo que son, no sería necesario defender la causa de la tolerancia. Sin embargo, nuestro mundo no es ése. Estamos bastante más alejados de esa deseable situación que algunos de nuestros más civilizados antepasados; en este sentido, nos ajustamos demasiado a las pautas generales de la experiencia humana. Las épocas y las sociedades en las que las libertades civiles fueron respetadas y la diversidad de opiniones y creencias toleradas han sido muy escasas y distanciadas, oasis en el desierto de la uniformidad, intolerancia y opresión humanas. Entre los grandes predicadores victorianos, Carlyle y Marx han demostrado ser mejores profetas que Macaulay y los *wighs*, pero no necesariamente más amigos de la condición humana; escépticos, por no emplear un adjetivo más duro, con respecto a los principios sobre los que se

<sup>1</sup> Capítulo 7, vol. I, p. 259, en *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson y otros (Toronto, Londres, 1963-1991). Las ulteriores referencias a los escritos de Mill van seguidas de una referencia a esta edición por volumen y página en la forma CW i 259, excepto las referencias a *Sobre la libertad*, que se hacen por capítulo y página al volumen 18 de esta edición, de esta forma: L 4/281.

asienta la tolerancia. El máximo defensor de estos principios, el hombre que los formuló más claramente y fundó con ello el liberalismo moderno fue, como todo el mundo sabe, el autor del ensayo *Sobre la libertad*, John Stuart Mill. Este libro —este gran pequeño libro, como lo ha llamado acertadamente R. Livingstone<sup>2</sup>— fue publicado hace cien años<sup>3</sup>.

El tema era entonces objeto de universal discusión. El año 1859 presencié la muerte de los dos más conocidos defensores de la libertad individual en Europa, Macaulay y Tocqueville; señaló el centenario del nacimiento de Friedrich Schiller, que fue aclamado como el poeta de la personalidad libre y creadora en pugna con fuerzas superiores. En medio de las fuerzas nuevas y triunfantes del nacionalismo e industrialismo, que exaltaban el poder y la gloria de las grandes masas humanas disciplinadas que estaban transformando el mundo en fábricas, campos de batalla o asambleas políticas, el individuo, según algunos, se había convertido en la víctima y, según otros, había llegado a su apoteosis. La condición del individuo frente al Estado o nación, la organización industrial, el grupo social o político, se estaba convirtiendo en un grave problema personal y público. Ese mismo año apareció *El origen de las especies*, de Darwin, probablemente la obra científica más influyente de su siglo, que contribuyó poderosamente a destruir la antigua acumulación de dogmas y prejuicios, pero que, al ser aplicada erróneamente en psicología, ética y política, fue usada para justificar el imperialismo violento y la rivalidad encarnizada. Casi simultáneamente apareció un ensayo, escrito por un oscuro economista, divulgando una doctrina que ha tenido una influencia decisiva para la humanidad. El autor era Karl Marx; el libro, *Contribución a la crítica de la economía política*, cuyo prólogo contenía la más clara exposición de la interpretación materialista de la historia, el meollo de lo que hoy se conoce bajo el nombre de marxismo. Pero la influencia del tratado de Mill sobre el pensamiento político fue más inmediata y quizá no menos perdurable. Invalidó las anteriores formulaciones en defensa del individualismo y la tolerancia, desde Milton y Locke hasta Montesquieu y Voltaire; y, a pesar de su desfasada psicología y de su falta de coherencia lógica, sigue siendo la obra clásica en pro de la libertad individual. Alguna vez hemos afirmado que la conducta de una persona constituye una expresión más genuina de sus creencias que sus escritos. En el caso de Mill no existe contradicción entre comportamiento y obra. Su vida fue encarnación de sus creencias. Su absoluta dedicación a la causa de la tolerancia y la razón

<sup>2</sup> Sir Richard Livingstone, *Tolerance in Theory and in Practice*, First Robert Waley Cohen Memorial Lecture [1954] (Londres, 1954), p. 8.

<sup>3</sup> Esto se escribió en 1959.

fue ejemplar, incluso si se la compara con tantas otras vidas dedicadas a ello como hubo en el siglo XIX.

# I

Todos conocen la historia de la extraordinaria educación que recibió John Stuart Mill. Su padre, James Mill, fue el último de los grandes *raisonneurs* del siglo XVIII y no le afectaron en absoluto las nuevas corrientes románticas de la era en que vivió. Como su maestro Bentham y como los filósofos materialistas franceses, consideraba al hombre como un objeto natural y pensaba que el estudio sistemático de la especie humana —realizado a la manera de un estudio zoológico, botánico o físico— podía y debía establecerse sobre firmes cimientos empíricos. James Mill creía que había llegado a dominar los principios de la nueva ciencia del hombre y estaba firmemente convencido de que cualquier hombre formado a la luz de ellos —como un ser racional educado por otros seres racionales— podría ser preservado de la ignorancia y la debilidad, las dos grandes fuentes de irracionalidad de pensamiento y acción, únicas responsables de las miserias y vicios de la humanidad. Educó a su hijo, John Stuart, aislado de los demás niños, educados menos racionalmente. Prácticamente los únicos compañeros de John fueron sus propios hermanos y hermanas. A los cinco años el niño sabía griego; a los nueve, álgebra y latín. Le alimentaron con una dieta intelectual cuidadosamente elaborada por su padre, compuesta de ciencias naturales y literatura clásica. No tuvo acceso ni a la religión ni a la metafísica y muy poco a la poesía, es decir, a nada de lo que había sido condenado por Bentham como obra de la idiotez y el error humanos. Al único arte al que pudo entregarse libremente fue al de la música, quizá porque su padre consideraba que no era fácil que presentara una visión equivocada del mundo real. El experimento tuvo en cierto modo un éxito aterrador. John Mill poseía al cumplir los doce años los conocimientos de un hombre de treinta excepcionalmente erudito. En su sobria, clara, literal y dolorosamente honesta descripción de sí mismo, cuenta cómo su capacidad emocional estaba anquilosada mientras su inteligencia estaba superdesarrollada. Su padre no dudaba del valor de su experimento. Había conseguido producir un ser excelentemente instruido y perfectamente racional. La verdad de los puntos de vista de Bentham sobre la educación había sido claramente demostrada.

El resultado de semejante tratamiento no extrañará a nadie de nuestra época, mucho menos ingenua en lo que a psicología se refiere. En su primera madurez, John Mill pasó su primera crisis agónica. De pronto, se sintió

desprovisto de objetivos con una parálisis de la voluntad y una terrible desesperación. Habitado a reducir toda insatisfacción emocional a un problema claramente formulado, se hizo una sencilla pregunta: suponiendo que se realizara el noble ideal de Bentham de felicidad universal, en el que se le había enseñado a creer y en el que él creía con todas sus fuerzas, ¿podría esto, de hecho, colmar todos sus deseos? Con horror, tuvo que reconocer que no. ¿Cuál era, pues, el verdadero fin de la vida? No encontró ninguna razón que justificara la existencia. Todo en este mundo se le aparecía frío y seco. Intentó analizar su situación. ¿Estaba, quizá, totalmente desprovisto de sentimientos? ¿Era un monstruo, tenía una gran parte de su naturaleza humana atrofiada? Sintió que no tenía motivos para seguir viviendo y deseó la muerte.

Un día, leyendo una historia patética en las memorias del escritor francés Marmontel, hoy prácticamente olvidado, rompió bruscamente a llorar. Esto le convenció de que era capaz de sentir emociones; y con este descubrimiento empezó su restablecimiento, el cual tomó la forma de una revuelta lenta, callada y difícil, pero profunda e irresistible, contra la visión de la vida inculcada por su padre y los discípulos de Bentham. Leyó la poesía de Wordsworth, leyó y conoció a Coleridge; su visión de la naturaleza del hombre, de su historia y de su destino, se transformó. John Mill no era rebelde por temperamento; quería y admiraba profundamente a su padre y estaba convencido de la validez de sus principales creencias filosóficas. Siguió a Bentham en su lucha contra el dogmatismo, el trascendentalismo y el oscurantismo, contra todo lo que se opusiera a la marcha de la razón, del análisis y de la ciencia empírica. Toda su vida se mantuvo fiel a estas creencias. Sin embargo, su concepción del hombre, y por lo tanto de otras muchas cosas, sufrió un gran cambio. No llegó a ser un declarado apóstata del movimiento utilitarista, pero sí un discípulo que abandona silenciosamente su congregación, conservando lo que piensa que es cierto y válido, pero sin sentirse atado por ninguna de las reglas y principios del movimiento. Siguió creyendo que la felicidad era el único fin de la existencia humana; pero su idea de qué era lo que contribuía a ella fue radicalmente distinta de la de sus educadores, ya que lo que más llegó a valorar no fue ni la racionalidad ni la satisfacción, sino la diversidad, la plasticidad y la plenitud de vida, la chispa indescriptible del genio individual, la espontaneidad y singularidad de un hombre, un grupo, una civilización. Lo que más odiaba y temía era la mezquindad, la uniformidad, el efecto destructor de la persecución, la opresión de los individuos por el peso de la autoridad, la costumbre o la opinión pública. Se opuso al culto del orden, de la nitidez e incluso de la paz, si tenían que ser compradas al precio de destruir la variedad y color de los indómitos seres humanos de inextinguibles pasiones y libre imaginación. Esto fue, quizá,

una reacción bastante natural ante su infancia y adolescencia disciplinadas, coartadas y emocionalmente disminuidas.

Cuando cumplió diecisiete años estaba plenamente formado mentalmente. El bagaje intelectual de John Mill fue probablemente único en su época y en cualquier otra. Poseía una inteligencia clara, abierta, perfectamente articulada, profundamente seria y sin ningún rastro de temor, vanidad o humor. Durante los diez años siguientes escribió artículos y críticas llevando sobre sus hombros todo el peso de heredero oficial del movimiento utilitarista. Pero aunque sus artículos le dieron gran nombre y se convirtió en un destacado publicista y en un motivo de orgullo para sus educadores y aliados, la nota predominante en sus escritos no es utilitarista. Mill ensalzaba lo que su padre había ensalzado —el racionalismo, el método empírico, la democracia, la igualdad— y atacaba lo que los utilitaristas habían atacado: la religión, la creencia en verdades intuitivas e indemostrables y sus consecuencias dogmáticas que, desde el punto de vista de ellos y de John Mill, conducían al abandono de la razón, a sociedades jerárquicas, intereses creados, intolerancia frente a la libre crítica, prejuicios, reacción, injusticia, despotismo y miseria. Sin embargo, el énfasis había cambiado. James Mill y Bentham no habían deseado más que el placer, obtenido por el método que fuera más efectivo. Si alguien les hubiera ofrecido una medicina de la cual se pudiera demostrar científicamente que conducía a quienes la tomaran a un estado de satisfacción permanente, sus premisas les hubieran obligado a aceptarla como la panacea de todo lo que consideraban despreciable. Siempre que el mayor número posible de hombres recibieran una felicidad duradera, o incluso se liberaran del dolor, no importaba el medio de conseguirlo. Bentham y Mill creían que la educación y las leyes eran los caminos de la felicidad. Pero si se hubiera llegado a descubrir un camino más corto, en forma de pastillas, técnicas de sugestión subliminal o cualquier otro medio de condicionar a los seres humanos —cosas en la que tantos progresos ha hecho nuestro siglo— ellos, hombres fanáticamente consecuentes, lo hubieran aceptado como una alternativa mejor, por ser más eficaz y quizá menos costosa, que los medios que habían predicado. Ahora bien, John Stuart Mill, como claramente demostró en su vida y en sus escritos, hubiera rechazado con todas sus fuerzas tal solución. La hubiera condenado como degradante para la naturaleza humana. Para él, el hombre se diferencia de los animales no tanto por ser poseedor de entendimiento o inventor de instrumentos y métodos como por tener capacidad de elección; por elegir y no ser elegido; por ser jinete y no cabalgadura; por ser buscador de fines, fines que cada uno persigue a su manera, y no únicamente de medios. Con el corolario de que cuanto más variadas sean esas formas tanto más ricas serán las vidas de

esos hombres; cuanto más amplio sea el campo de intersección entre los individuos tanto mayores serán las oportunidades de cosas nuevas e inesperadas; cuanto más numerosas sean las posibilidades de alterar su propio carácter hacia una dirección nueva o inexplorada, tanto mayor será el número de caminos que se abrirán ante cada individuo y tanto más amplia será su libertad de acción y de pensamiento.

En último término, mi opinión es que, pese a las apariencias, esto fue lo que más preocupó a Mill. Oficialmente se consagra a la búsqueda de la felicidad. Cree firmemente en la justicia. Sin embargo, su voz es más característicamente suya cuando describe las glorias de la libertad individual o denuncia cualquier cosa que atente contra ella o intente destruirla. También Bentham, apartándose de sus predecesores franceses que confiaban en moralistas y científicos expertos, había declarado que cada hombre es el mejor juez de su propia felicidad. Si embargo, este principio hubiera seguido siendo válido para Bentham también en el caso de que cada ser viviente tomara la píldora de la felicidad y, por lo tanto, la sociedad se viera elevada o reducida a la condición de paraíso indestructible y uniforme. Para Bentham el individualismo es un dato psicológico; para Mill, un ideal. Mill ama la disidencia, la independencia, los pensadores solitarios, los que desafían el régimen establecido. En un artículo escrito a los diecisiete años (pidiendo tolerancia para un ateo llamado Richard Carlile, ahora casi olvidado), pulsa una nota que suena una y otra vez en todos sus escritos posteriores: «Los cristianos, cuyos reformadores perecieron en prisión o quemados en la hoguera como herejes, apóstatas, blasfemos; los cristianos, cuya religión respira caridad, libertad y piedad [...] el hecho de que ahora, habiendo ganado el poder del que fueron víctimas, lo empleen [...] en una persecución vengadora [...] es lo más monstruoso»<sup>4</sup>. Mill fue, durante toda su vida, el defensor de los herejes, de los apóstatas y los blasfemos, de la libertad y la piedad.

Su comportamiento estuvo en absoluta armonía con su pensamiento. Los programas políticos con los que el nombre de Mill estuvo asociado

<sup>4</sup> Aunque no aparece en la relación que elaboró Mill de sus propias obras, este pasaje aparece en una reseña de dos panfletos sobre las acusaciones a Carlile en *Westminster Review* 2 (julio-octubre de 1824) núm. 3 (julio), 1-27, p. 26. Como Alexander Bain —véase *John Stuart Mill: A Criticism* (Londres, 1882), p. 33— atribuye este artículo a Mill, por lo que no es de extrañar que Berlin también lo considerara de Mill. La reseña también se reimprimió en *Prefaces to Liberty: Selected Writings of John Stuart Mill*, ed. Bernard Wishy (Boston, 1959; reimpreso en Lanham, Md, etc., 1983), donde el pasaje citado aparece en la p. 99. No obstante, una carta de Joseph Parkes a John Bowring (entonces coeditor de *Review*) del 1 de marzo de 1824 (HM 30805, The Huntington Library, San Marino, CA) sugiere que la reseña puede ser en realidad de William Johnson Fox (1768-1864), aunque Parkes se refiere a los «Persecution papers». Pero incluso si las palabras no son de Mill, los sentimientos desde luego lo son. (Ed.)



como periodista, reformador y político guardaron poca relación con los típicos proyectos utilitaristas propugnados por Bentham y realizados con éxito por muchos de sus discípulos: grandes planes industriales, financieros y educativos; reformas de la sanidad pública o de la organización del trabajo y el ocio. Los fines que Mill defendía tanto en sus escritos como en sus acciones se dirigían a algo diferente: la extensión de la libertad individual, especialmente de la libertad de expresión. Rara vez modificó sus objetivos. Cuando Mill declaró que la guerra era mejor que la opresión, o que una revolución que matara a todos los hombres con una renta superior a 500 libras al año mejoraría grandemente las cosas, o que el emperador Napoleón III de Francia era el más vil de los humanos; cuando expresó su alegría por la derrota de Palmerston al intentar éste que fuera aprobada una ley declarando delito en Inglaterra la conspiración contra los déspotas extranjeros; cuando denunció a los Estados sudistas en la guerra civil americana; cuando se hizo violentamente impopular al hablar en la Cámara de los Comunes en favor de los asesinos fenianos (salvando probablemente de este modo sus vidas), o en favor de los derechos de la mujer, de los trabajadores, de los pueblos coloniales, convirtiéndose de esta manera en el más apasionado y popular defensor de los oprimidos y vejados en Inglaterra: ante todo esto cuesta trabajo suponer que era la utilidad (que mira los costes) y no la libertad y la justicia (al precio que fueran) lo que él buscaba primordialmente. Sus artículos y apoyo político salvaron a Durham y a su informe cuando ambos amenazaban ser derrotados por una coalición de adversarios de derechas y de izquierdas; de este modo, Mill contribuyó a asegurar el autogobierno en la Commonwealth británica. Ayudó a arruinar la reputación del gobernador Eyre, que había cometido brutalidades en Jamaica. Salvó el derecho de reunión y expresión pública en Hyde Park, en contra de un gobierno que deseaba abolirlo. Escribió y habló en favor de la representación proporcional, ya que solamente ésta, en su opinión, permitiría a las minorías (no necesariamente virtuosas y racionales) hacerse oír. Cuando, con gran sorpresa de los radicales, se opuso a la disolución de la East India Company, por la que tanto habían luchado él y su padre, lo hizo porque temía más el control opresivo del Gobierno que la dirección paternalista, pero humana, de los funcionarios de la Compañía. Por otro lado, no se opuso a la intervención estatal en cuanto tal. La consideró favorablemente en lo que a educación y legislación laboral se refería porque pensó que sin ella los más débiles serían oprimidos y aplastados, y también porque aumentarían las posibilidades de elección para la gran mayoría de los hombres, aunque limitara las de alguno. Lo que todas estas causas tienen en común no es una conexión directa con el principio de la «mayor fe-

licidad»<sup>5</sup>, sino el hecho de que todas van en defensa de los derechos humanos, o lo que es lo mismo, de la libertad y la tolerancia.

Por supuesto, no quiero decir que no existiera tal conexión en el pensamiento de Mill, el cual muchas veces parece defender la libertad con el argumento de que sin ella no puede descubrirse la verdad —no podemos realizar, mental o prácticamente<sup>6</sup>, los experimentos que nos revelen nuevas e impensadas formas de maximizar el placer y minimizar el dolor—, fuente última de todo valor. La libertad, así pues, sería valiosa como medio, no como fin. Pero al interrogarnos sobre aquello que Mill entendía por placer o felicidad, la respuesta se halla lejos de estar clara. Sea lo que sea la felicidad, para Mill no es lo mismo que para Bentham. El concepto de la naturaleza humana de Bentham es, a su juicio, demasiado estrecho y por tanto inadecuado; Bentham no tiene, considera Mill, comprensión imaginativa de la historia, la sociedad o la psicología individual; tampoco acaba de captar qué es lo que hace —o debe hacer— permanecer unida a la sociedad: ideales comunes, lealtades, carácter nacional; no entiende de honor, dignidad, desarrollo intelectual propio, de amor a la belleza, orden, poder, acción; solamente comprende el aspecto «negocio» de la vida<sup>7</sup>. Todos estos objetivos, que Mill considera fundamentales, ¿son solamente medios para un único fin: la felicidad? ¿O bien son parte de ella? Mill nunca lo dice claramente. Mantiene que la felicidad (o la utilidad) no tiene sentido como criterio de conducta, destruyendo así, de un soplo, la pretensión más importante, y la doctrina central, del sistema de Bentham. «Pensamos —dice en su ensayo sobre Bentham, publicado sólo después de la muerte de su padre— que la utilidad o la felicidad es algo demasiado complejo e indefinido en tanto que fin para ser buscado excepto por medio de diferentes fines secundarios con respecto a los cuales puede suceder, y de hecho sucede muy a menudo, que coincidan muchas personas que difieren en cuanto al fin último»<sup>8</sup>. Este fin es sencillo y está bien definido en la concepción de Bentham, pero Mill re-

<sup>5</sup> *La medida de lo correcto y lo erróneo es la felicidad del mayor número*. Del Prefacio a la obra de Bentham *A Fragment of Government* (1776), p. 393, en *A Comment on the Commentaries y A Fragment of Government*, ed. J. H. Burns y H. L. A. Hart (Londres, 1977). Cf. «la felicidad del mayor número es el fundamento de la moral y la legislación» del libro de Bentham (1781-1785), véase el vol. 10, p. 142, en *op. cit.* (p. 232 *supra*, nota 35). Más tarde, Bentham abandonó la referencia al mayor número. La historia de esta idea antes que Bentham, y en manos de Bentham, es compleja, pero Robert Shackleton la resume con gran claridad en «The Greatest Happiness of the Greatest Number: The History of Bentham Phrase», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 90 (1972), 1461-1482. (Ed.)

<sup>6</sup> L. 4/281; cf. L. 3/261, donde Mill habla de «experimentos de vida».

<sup>7</sup> «Bentham», CW x 99-100.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 110.

chaza su fórmula por basarse en una concepción falsa de la naturaleza humana. El fin último en Mill es «complejo e indefinido» porque abarca muchos de los fines diferentes (y quizá no siempre compatibles) que los hombres persiguen para su satisfacción y a los que Bentham había ignorado totalmente o había clasificado falsamente, bajo el epígrafe de placer: amor, odio, deseo de justicia, de acción, de libertad, de poder, de belleza, de conocimiento, de sacrificio. En los escritos de John Stuart Mill la felicidad viene a ser algo así como «la realización de los propios deseos», sean éstos los que sean. Esta definición amplía tanto su significado que le hace parecer trivial. Queda la palabra, pero el espíritu se ha esfumado; ha desaparecido la concepción clásica benthamiana de que la felicidad, de no constituir un criterio de acción claro y concreto, no es nada y se convierte en algo tan inservible como el irreal intuicionismo «trascendental» al que intenta reemplazar. Mill, bien es verdad, admite que «cuando dos o más principios secundarios entran en pugna, se hace necesaria una llamada directa a algún primer principio»<sup>9</sup>. Y este principio es el de la utilidad. Sin embargo, no nos da ninguna indicación acerca de cómo esta noción puede ser aplicada una vez que ha sido abstraída de su contenido, clásicamente materialista pero inteligible.

Esta tendencia de Mill a evadirse hacia aquello que Bentham llamó «vagas generalidades»<sup>10</sup> es lo que hace a uno preguntarse cuál es, de hecho, la escala real de valores mostrada por Mill en sus escritos y comportamiento. Si su vida y las causas que en ella defendió nos son de alguna utilidad para ese objetivo, parece entonces claro que, al menos en la vida pública, los valores que consideró más elevados —llámelos o no «fines secundarios»<sup>11</sup>— fueron la libertad, la variedad y la justicia. Si se le hubiera interrogado acerca de la variedad, Mill la hubiera defendido con el argumento de que sin ella muchas formas —completamente impredecibles en el presente— de felicidad humana (satisfacción, plenitud, niveles más altos de vida, aun cuando los grados de éstos tendrían que ser determinados y comparados) permanecerían desconocidas, no probadas e irrealizadas; entre ellas, vidas más felices que las experimentadas hasta ahora. Ésta es su tesis, a la que denomina utilitarismo. Pero si alguien le hubiera argumentado que un determinado orden social, existente o alcanzable, podría proporcionar un grado de felicidad tal que, teniendo en cuenta las limitaciones virtualmente insuperables de la naturaleza humana y sus circunstancias (por ejemplo, es enormemente

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 111.

<sup>10</sup> Bentham empleó esta expresión con frecuencia; por ejemplo, véase su «*Legislator of the World*»; *Writings on Codification, Law, and Education*, ed. Philip Schofield y Jonathan Harris (Oxford, 1998), pp. 46 y 282 (nota). (Ed.)

<sup>11</sup> Como hace en «Bentham», *CW* x 110.

improbable que el hombre se vuelva inmortal o se haga tan alto como el Everest), fuera más aconsejable conformarnos con lo mejor que ahora tenemos, dado que el cambio significaría, según criterios de probabilidad empírica, un descenso de la felicidad general y por lo tanto debería ser evitado, podremos estar seguros de que Mill hubiera rechazado semejante argumento. Hubiera respondido que nunca, hasta haberlo probado, podemos asegurar que sabemos dónde se encuentran la mayor verdad o felicidad (o cualquier otra forma de experiencia). La finalidad es, por tanto, imposible en principio: todas las soluciones deben ser aproximativas y provisionales. Esta es la voz de un discípulo de Saint-Simon y de Constant o de Humboldt. Va directamente en contra del utilitarismo tradicional, es decir, el del siglo XVIII, que se basaba en la existencia de una naturaleza inalterable de las cosas, y que suponía que la respuesta a los problemas sociales y a otros muchos se podía hallar científicamente de una vez para siempre, al menos en principio. Es quizá esto lo que hizo a Mill moderar su saintsimonismo, volverse en contra de Comte y no caer en la tendencia elitista de sus discípulos fabianos, a pesar de su miedo a la democracia ignorante e irracional y de su deseo de un gobierno de expertos e ilustrados (y de su insistencia, a lo largo de toda su vida, en la importancia de los objetos de adoración común e incluso acrítica).

En el pensamiento y comportamiento de Mill había un idealismo espontáneo y sin cálculo, totalmente ajeno a la ironía desapasionada y penetrante de Bentham o al vano y obstinado racionalismo de James Mill. John Stuart Mill nos cuenta cómo los métodos educativos de su padre le habían transformado en una máquina calculadora que no estaba demasiado lejos de la imagen popular del inhumano filósofo utilitarista; el hecho mismo de que fuera consciente de ello nos hace dudar de que esto pudiera haber sido enteramente cierto alguna vez. A pesar de su calvicie, de sus trajes negros, de su expresión seria, de sus frases comedidas y de su total carencia de sentido del humor, la vida de Mill es una incesante lucha en contra de los ideales y la manera de pensar de su padre, lucha tanto más meritoria cuanto que fue subterránea e inconsciente.

Mill no poseyó prácticamente ningún don profético, al revés que sus contemporáneos Marx, Burckhardt y Tocqueville; no tuvo la menor visión anticipadora de lo que habría de ser el siglo XX, ni de las consecuencias políticas y sociales de la industrialización, ni del descubrimiento de la influencia de los factores irracionales e inconscientes en el comportamiento humano, ni de las estremecedoras técnicas a las que estos conocimientos han conducido. La transformación de la sociedad que ha resultado de todo ello (el auge de ideologías seculares dominantes y las guerras entre ellas, el despertar de África y Asia, la peculiar combinación de nacionalismo y socialismo de

nuestra época) estaba fuera del horizonte de Mill. Pero la falta de sensibilidad para conocer los perfiles del futuro no le impidió ser agudamente consciente de los factores que operaban en su propio mundo. Detestaba y temía la estandarización. Percibió que en nombre de la filantropía, la democracia y la igualdad se estaba creando una sociedad en la que los objetivos humanos se iban haciendo artificialmente más pequeños y estrechos, y en la cual se estaba convirtiendo a la mayoría de los hombres en un simple rebaño de animales industriales<sup>12</sup> (para usar la imagen de su admirado Tocqueville) en el que la «mediocridad colectiva»<sup>13</sup> iba ahogando poco a poco la originalidad y la capacidad individual. Mill estaba en contra de lo que posteriormente se ha llamado el «hombre-organización», tipo de persona contra la que Bentham, en principio, no hubiera puesto ninguna objeción racional. Conoció, temió y odió la timidez, blandura, conformidad natural y falta de interés en las cuestiones humanas. Era algo que tenía en común con su amigo, suspicaz y desleal, Thomas Carlyle. Ante todo, Mill se situó en contra de aquellos que estaban dispuestos a vender el derecho de todo hombre a participar en el gobierno, en las esferas de la vida pública, con el único fin de que les dejaran cultivar sus jardines en paz; hubiera contemplado con horror la difusión de esta característica en nuestra vida de hoy. Dio por supuesta la solidaridad humana, quizá con demasiada fe. No temió el aislamiento de los individuos o de los grupos, factores que trabajan por la alienación y desintegración de los individuos y sociedades; lo que le preocupaban eran los males opuestos: la socialización y la uniformidad<sup>14</sup>. Deseaba la mayor variedad posible en la vida y el carácter humanos. Comprendió que esto no podía ser obtenido sin defender al individuo frente a los demás y, sobre todo, frente al terrible peso de la presión social; esto fue lo que le condujo a sus insistentes y continuas peticiones de tolerancia.

La tolerancia, como ha explicado Herbert Butterfield implica una cierta falta de respeto<sup>15</sup>: tolero tus creencias absurdas y tus actos sin sentido a

<sup>12</sup> *La democracia en América*, 2 (1840), cuarta parte, cap. 6, «¿Qué tipo de despotismo amenaza a las naciones democráticas», p. 405 (Alianza, Madrid, 2004).

<sup>13</sup> L 3/268.

<sup>14</sup> Nunca pareció considerar al socialismo —al que, bajo la influencia de Harriet Taylor, defendió en *Principles of Political Economy* y obras posteriores— como un peligro para la libertad individual, en la misma forma en que lo pudiera ser, por ejemplo, la democracia. Éste no es el lugar indicado para analizar la peculiar relación del Mill socialista con sus convicciones individualistas. A pesar de sus afirmaciones socialistas, ninguno de los líderes socialistas de su tiempo —Louis Blanc, Proudhon, Lassalle o Herzen (para no hablar de Marx)— parecieron considerarle siquiera compañero de viaje. Para ellos era la auténtica encarnación del blando reformador liberal y el burgués radical. Solamente los fabianos le proclamaron como antecesor.

<sup>15</sup> *Historical Development of the Principle of Toleration in British Life*, Robert Waley Cohen Memorial Lecture 1956 (Londres, 1957), p. 16.

pesar de que sé perfectamente que son absurdos y no tienen sentido. Pienso que Mill hubiera estado de acuerdo con esto. Creyó que mantener firmemente una opinión significaba poner en ella todos nuestros sentimientos. En una ocasión declaró que cuando algo nos concierne realmente, todo el que mantiene puntos de vista diferentes nos debe desagradar profundamente<sup>16</sup>. Prefería esta actitud a los temperamentos y opiniones frías. No pedía necesariamente el respeto a las opiniones de los demás; lejos de ello, solamente pedía que se intentara comprenderlas y tolerarlas, pero nada más que tolerarlas. Desaprobar tales opiniones, pensar que están equivocados, burlarse de ellas o incluso despreciarlas, pero tolerarlas. Ya que sin convicciones, sin algún sentimiento de antipatía, no puede existir ninguna convicción profunda; y sin ninguna convicción profunda no puede haber fines en la vida, con lo cual nos encontraríamos al borde del terrible abismo en el que Mill se halló alguna vez. Ahora bien, sin tolerancia desaparecen las bases de una crítica racional, de una condena racional. Mill predicaba, por consiguiente, la comprensión y la tolerancia a cualquier precio. Comprender no significa necesariamente perdonar. Podemos discutir, atacar, rechazar, condenar con pasión y odio; pero no podemos exterminar o sofocar, ya que esto significaría destruir lo bueno y lo malo, y equivaldría a la moral colectivista y el suicidio intelectual. El respeto escéptico para las opiniones de nuestros adversarios le parece a Mill preferible a la indiferencia o el cinismo; pero incluso estas actitudes serían menos nocivas que la intolerancia o que una ortodoxia impuesta que matara toda discusión racional. Tal es el credo de Mill. Su formulación clásica se encuentra en el ensayo sobre la libertad, que empezó a escribir en 1855 en colaboración con su mujer, la figura dominante de su vida, después de su padre. Hasta su muerte la consideró dotada de un genio muy superior al suyo; y después de su fallecimiento, en 1859, publicó el ensayo sin las mejoras que —afirma Mill— sólo sus dones únicos hubieran aportado.

## II

No pretendo ofrecer un resumen del pensamiento de Mill sino sólo recordar aquellas ideas a las que concedió especial importancia, creencias que sus adversarios atacaron durante su vida y que siguen siendo atacadas, incluso con mayor vehemencia, hoy en día. Estas proposiciones están muy lejos de ser evidentes por sí mismas; el tiempo no las ha convertido en lugares comunes;

<sup>16</sup> *Autobiography*, capítulo 2, CW i 51, 53.

ni siquiera ahora son supuestos indiscutibles de una concepción civilizada. Trataré de hacer un breve examen de tales proposiciones.

Los hombres quieren restringir las libertades de otros hombres, bien *a)* porque desean imponer su poder sobre los demás; *b)* porque quieren conformidad (no quieren pensar de manera diferente a los demás, ni que los demás piensen de manera diferente a ellos); finalmente *c)* porque creen que a la pregunta de cómo debe vivir uno (como para cualquier otra pregunta) no puede haber más que una sola y verdadera respuesta. Los que utilizan este último argumento piensan que se puede llegar a descubrir esta respuesta por medio de la razón, de la intuición, de la revelación directa o por medio de una forma de vida o de la «unidad de teoría con la práctica»<sup>17</sup>; su autoridad puede ser identificada con uno de estos caminos que conducen al conocimiento final; cualquier desviación es un error que pone en peligro la salvación humana; y esto justifica la existencia de una legislación contra aquellos que se apartan de la verdad, e incluso su supresión, cualesquiera que sean sus intenciones o su carácter.

Mill rechaza los dos primeros motivos como irracionales, puesto que no postulan ninguna pretensión intelectualmente fundada y, por lo tanto, no se les puede responder de una manera racional. El único argumento que parece estar dispuesto a considerar seriamente es el último, es decir, que si los verdaderos fines de la vida pueden llegar a ser descubiertos, quienes se oponen a estas verdades están difundiendo perniciosas falsedades y deben ser reprimidos. A esto Mill responde que los hombres no son infalibles; que el

<sup>17</sup> Para esta fórmula marxista fundamental (que, al parecer, no fue expresada exactamente en esos términos por el propio Marx ni por Engels), véase Georg Lukács, «¿Qué es marxismo ortodoxo?» (1919), p. 3 en *Historia y consciencia de clase* [1923] (Madrid, 1975). Leszek Kolakowski ofrece como explicación «la comprensión y la transformación de la realidad no son dos procesos separados, sino uno y el mismo fenómeno»: *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution* (Oxford, 1978, Oxford University Press), vol. 3, *The Breakdown*, p. 270. Para la filosofía soviética, en la que se repite *ad nauseam*, significaba aproximadamente: «Las ciencias físicas deben trabajar para la industria soviética; las ciencias humanas y sociales son instrumentos de la propaganda política». Los contemporáneos de Marx emplearon locuciones similares (no obstante, su significado no debe considerarse equivalente, ni siquiera *mutatis mutandis*). Por ejemplo, el propio Mill atribuye «la unión de la teoría y la práctica» a los antiguos griegos en «On Genius» (1832), CW i 336; también hay referencias de Auguste Comte a la «harmonie entre la théorie et la pratique» en *Système de politique positive* (véase la p. 117 *supra*, nota 13), vol. 4 (1854), pp. 7, 172. Por supuesto, más en general, la discusión de la relación entre teoría y práctica se remonta a la antigüedad y quizá tenga su origen en la doctrina de Sócrates de que la virtud es saber; véase también Diógenes Laercio 7.125 sobre la idea estoica de que «el hombre virtuoso es tanto teórico como practicante de cosas factibles». Especialmente conocida es la recomendación de Leibniz en 1700 «Theoriam cum praxi zu vereinigen» (combinar la teoría y la práctica) en su propuesta de establecer una Academia de Brandenburgo en Berlín: véase Hans-Stephan Brather, *Leibniz und seine Akademie: Ausgewählte Quellen zur Geschichte der Berliner Sozietät der Wissenschaften 1697-1716* (Berlín, 1993), p. 72. (Ed.)

punto de vista supuestamente pernicioso puede resultar después de todo verdadero; que los que mataron a Sócrates y a Cristo los consideraban sinceramente propagadores de malvadas falsedades y eran hombres tan dignos de respeto como cualquiera pueda serlo hoy; que Marco Aurelio, «el más dulce y más amable de los filósofos y legisladores»<sup>18</sup>, el hombre más ilustrado de su tiempo y uno de los más nobles, autorizó sin embargo la persecución del cristianismo como un peligro moral y social, y que todos los argumentos empleados por otros perseguidores estuvieron igualmente a su alcance. No podemos suponer que la persecución no llegue nunca a destruir la verdad. «Es un vano sentimentalismo decir —observa Mill— que la verdad goza, como tal, de un poder inherente del que carece el error, para prevalecer sobre las prisiones y la hoguera»<sup>19</sup>. La persecución es históricamente muy efectiva.

Para no hablar más que de opiniones religiosas: la Reforma fue intentada y rechazada veinte veces, por lo menos, antes de Lutero. Arnolfo de Brescia fue vencido, fra Dolcino fue vencido, Savonarola fue vencido, los albigenses fueron vencidos [...] En España, en Italia, en Flandes y en el imperio austriaco, el protestantismo fue desarraigado; y lo hubiera sido, muy probablemente, en Inglaterra si hubiera vivido la reina María o la reina Isabel hubiera muerto [...] Ninguna persona razonable puede dudar de que el cristianismo pudo haber sido extirpado en el Imperio romano<sup>20</sup>.

Y si se dice, en contra de esto, que aunque nos hayamos equivocado en el pasado es pura cobardía abstenerse de combatir la maldad por miedo a equivocarnos de nuevo cuando la vemos en el presente o, para decirlo de otro modo, que aunque no somos infalibles, sin embargo, si al fin y al cabo tenemos que vivir hemos de tomar decisiones y actuar, y debemos hacerlo basándonos nada más que en la probabilidad, de acuerdo con nuestro entendimiento y con riesgo constante de error; ¿porque la vida implica riesgos y no tenemos otra alternativa? Mill responde que «existe la diferencia más grande entre presumir que una opinión es verdadera porque, existiendo la posibilidad de discutirla, no ha sido refutada, y asumir que es verdadera para no permitir su refutación»<sup>21</sup>. Se puede conseguir «que impidamos que hombres malvados perviertan a la sociedad con la propaganda de opiniones que consideramos falsas o perniciosas»<sup>22</sup>, pero solamente si se concede libertad a los

<sup>18</sup> L. 2/237.

<sup>19</sup> L. 2/238.

<sup>20</sup> *Ibíd.*

<sup>21</sup> L. 2/231.

<sup>22</sup> *Ibíd.*



hombres para poder negar que lo que se llama malo, pernicioso, perverso o falso, lo sea en realidad; de otro modo, la convicción se fundaría en un puro dogma, no sería racional y no podría ser analizada o alterada a la luz de nuevos hechos e ideas. Sin infalibilidad, ¿cómo podría surgir la verdad si no es por discusión? *A priori* no hay un camino hacia ella; una nueva experiencia, un nuevo argumento, pueden en principio cambiar nuestros puntos de vista por muy arraigados que estén. Cerrar puertas es cegarse deliberadamente a la verdad, condenarse a un error incorregible.

Mill era muy sutil, tenía gran capacidad intelectual y sus argumentos no pueden ser desatendidos. En este caso, sin embargo, está muy claro que su conclusión parte de premisas que no hace explícitas. Mill era un empirista, es decir, creía que ninguna verdad es —o puede ser— establecida racionalmente si no es a través de la observación. Nuevas observaciones siempre pueden, en principio, variar una conclusión basada en otras anteriores. Mill consideraba válida esta regla en las leyes de la física, incluso en las leyes de la lógica y de las matemáticas, y por lo tanto con más razón aún en campos «ideológicos» —en ética, política, religión, historia; en todo el campo de los asuntos humanos donde solamente reina la probabilidad, donde no prevalece ninguna certeza científica—; aquí, a menos que se permita total libertad de opinión y de discusión, nada puede ser establecido racionalmente. Pero aquellos que no estén de acuerdo con Mill y que crean en verdades intuitas, no susceptibles de rectificación por la experiencia, no tendrán en cuenta este argumento. Mill los hubiera considerado oscurantistas, dogmáticos e irracionistas. Sin embargo, para combatir racionalmente tales puntos de vista, y con más fuerza hoy que en el siglo de Mill, se necesita algo más que un despectivo rechazo. Es posible que sin total libertad de discusión la verdad no pueda surgir. Sin embargo, esto puede ser una condición necesaria, pero no suficiente, para su descubrimiento; la verdad, a pesar de todos nuestros esfuerzos, puede permanecer en el fondo de un pozo, y mientras tanto la mala causa puede vencer y hacer un enorme daño a la humanidad. ¿Está tan claro que debemos permitir que opiniones que defiendan, por ejemplo, el odio de razas sean expresadas libremente, sólo porque Milton dijo que «aunque todas las doctrinas anduvieran sueltas por la tierra [...] cualquiera podría distinguir la verdad de la falsedad en un encuentro libre y abierto»<sup>23</sup> porque «la verdad debe prevalecer siempre en la lucha contra la falsedad»? Estos son juicios valientes y optimistas, pero, ¿hasta qué punto nos apoya la evidencia empírica hoy en día? ¿Acaso siempre se detiene a tiempo o se refuta final-

<sup>23</sup> *Aeropagita* (1644), vol. 2, p. 561, en *Complete Prose Works of John Milton* (New Haven y Londres, 1953-1982).

mente a los demagogos y a los mentirosos, a los canallas y a los fanáticos en las sociedades liberales? ¿Qué precio es justo pagar por el gran bien de la libertad de expresión? Sin duda alguna, uno muy caro; pero, ¿sin límites? Y si no, ¿quién dirá qué sacrificio es, o no es, demasiado grande? Mill continúa diciendo que una opinión considerada como falsa puede ser, no obstante, parcialmente verdadera porque no hay una verdad absoluta sino sólo diferentes caminos hacia ella; la supresión de una falsedad aparente también puede suprimir lo que hay de verdad en ella, para daño de la humanidad. También en este caso el argumento dejará indiferentes a quienes creen que la verdad absoluta puede descubrirse de una vez y para siempre, bien mediante argumentos metafísicos o teológicos, bien por medio de la intuición directa, bien llevando un cierto tipo de vida, o bien, como creían los mentores de Mill, mediante métodos científicos o empíricos.

El argumento es plausible sólo si se parte del supuesto —que Mill, sabiéndolo o no, hizo suyo demasiado obviamente— de que en principio el conocimiento humano nunca es completo y siempre es falible; de que no existe una sola verdad, universalmente visible; de que cada hombre, cada nación y cada civilización pueden tomar su propio camino hacia su propia meta, no necesariamente en armonía con las de los demás; de que los hombres cambian y las verdades en las que creen sufren modificaciones por sus propias experiencias y acciones, a las que denomina «experimentos de vida»<sup>24</sup>; de que, en consecuencia, es errónea la convicción, común a los aristotélicos, a muchos escolásticos cristianos y materialistas ateos, de que existe una naturaleza humana susceptible de ser conocida, una y siempre la misma en todos los tiempos, en todos los lugares y en todos los hombres (una sustancia estática, invariable bajo las apariencias cambiantes, con necesidades permanentes dictadas por un solo fin —o conjunto de fines— susceptible de ser descubierto y siempre el mismo para toda la humanidad); y de que también es errónea la noción, estrechamente unida a la anterior, de que existe una única doctrina verdadera portadora de la salvación para todos los hombres y lugares contenida en la ley natural, o la revelación de un libro sagrado, o tal intuición clarividente de un hombre genial, o la sabiduría natural del hombre común, o los cálculos hechos por una élite de científicos utilitaristas dispuestos a gobernar al género humano.

Mill observa, valientemente para un utilitarista declarado, que las ciencias humanas (es decir, sociales) son demasiado confusas e inseguras para ser llamadas propiamente ciencias; no hay en ellas generalizaciones válidas, ni leyes, y en consecuencia no se puede deducir de ellas predicciones o normas

<sup>24</sup> *Loc. cit.* (nota 6 *supra*).

de acción. Mill honraba la memoria de su padre, cuya filosofía se basaba en el supuesto contrario; respetaba a Auguste Comte y ayudaba a Herbert Spencer, los cuales pretendían haber establecido los fundamentos para una ciencia de la sociedad. Sin embargo, sus propios supuestos, explícitos a medias, contradicen tales pretensiones. Mill cree que el hombre es espontáneo, que tiene libertad de elección, que modela su propio carácter, que, como resultado de la relación del hombre con la naturaleza y con otros hombres, continuamente está surgiendo algo nuevo, y que esta novedad es precisamente lo más característico y humano del hombre. Precisamente porque la concepción de Mill de la naturaleza humana se basa no en la noción de la repetición de pautas siempre idénticas, sino en su percepción de las vidas humanas como algo perpetuamente incompleto, en autotransformación, y siempre nuevo, sus palabras están todavía vivas y tienen validez para nuestros problemas, mientras que las obras de James Mill, Buckle, Comte y Spencer son como grandes barcas naufragadas y medio olvidadas en la corriente del pensamiento del siglo XIX. Mill no pide ni predice condiciones ideales para la solución final de los problemas humanos o para conseguir un acuerdo universal sobre cuestiones cruciales. Da por supuesto que el logro del objetivo último es imposible, y sus palabras implican que tampoco es deseable. Sin embargo, no lo demuestra. El rigor de su argumentación no se puede contar como uno de sus méritos. Sin embargo, es esta creencia, que debilita los fundamentos sobre los que Helvetius, Bentham y James Mill construyeron sus doctrinas —un sistema nunca repudiado formalmente por Mill—, la que confiere plausabilidad y humanidad a su razonamiento.

Sus restantes argumentos son todavía más débiles. Afirma que a menos que sea sometida a discusión, la verdad está expuesta a degenerar en dogma o prejuicio; los hombres ya no la considerarán como una verdad viva; la oposición es necesaria para mantenerla vigente. «Tanto los maestros como los discípulos se duermen en sus puestos tan pronto como el enemigo deja libre el campo», vencidos como están por «el profundo sueño de una opinión categórica»<sup>25</sup>. Mill creía en esto tan profundamente que declaró que si no hubiera verdaderos disidentes tendríamos la obligación de inventar argumentos contra nosotros mismos, con el fin de mantenernos en perfectas condiciones intelectuales. Esto recuerda mucho el argumento de Hegel en favor de la guerra como medio de evitar que la sociedad se estanque. Sin embargo si, en principio, la verdad acerca de las cuestiones humanas fuera demostrable como lo es la verdad aritmética, difícilmente sería necesario,

<sup>25</sup> L. 2/250. La última frase está citada de «un autor contemporáneo» que no es identificado ni por Mill ni por el editor de CW xviii, J. M. Robson.

para preservar nuestra comprensión, la invención de argumentos falsos que refutar. Lo que Mill parece estar pidiendo realmente es diversidad de opiniones por sí misma. Habla de la necesidad de «juego limpio para todos los aspectos de la verdad»<sup>26</sup>, frase que un hombre difícilmente emplearía si creyera, como los primeros utilitaristas, en verdades simples y completas; y emplea argumentos poco convincentes para ocultar este escepticismo, quizá incluso ante sí mismo. «En un estado imperfecto del espíritu humano —dice— los intereses de la verdad requieren una diversidad de opiniones»<sup>27</sup>. Y también: «¿Estamos dispuestos a adoptar la lógica de los perseguidores, y decir que nosotros podemos perseguir a otros porque acertamos y ellos no pueden perseguirnos a nosotros porque yerran?»<sup>28</sup>. Católicos, protestantes, judíos y musulmanes han justificado la persecución en su día con este argumento; y partiendo de tal premisa, esto puede ser perfectamente lógico.

Pero son tales premisas las que Mill rechaza; y las rechaza, me parece a mí, no como resultado de una cadena de razonamientos, sino porque cree —aunque nunca lo admite explícitamente, que yo sepa— que no hay verdades últimas que no puedan ser corregidas por la experiencia, al menos en lo que ahora se llama esfera ideológica (la de los juicios de valor y las concepciones generales y actitudes hacia la vida). Sin embargo, dentro de este conjunto de ideas y de valores, a pesar de toda su insistencia en el valor de los «experimentos de vida» y de lo que ellos pueden revelar, Mill está dispuesto a arriesgar mucho por la verdad de sus convicciones acerca de los intereses más profundos y permanentes del hombre. Aunque sus razones parten de la experiencia y no de un conocimiento *a priori*, las proposiciones son muy semejantes a las mantenidas, con argumentos metafísicos, por los defensores tradicionales de la doctrina de los derechos naturales. Mill cree en la libertad, es decir, en una rigurosa limitación del derecho a coaccionar, porque está seguro de que los hombres no pueden desarrollarse y llegar a ser completamente humanos a menos de hallarse libres de interferencias por parte de otros hombres en un área mínima de su vidas, que él considera —o desea hacer— inviolable. Esta es su visión de lo que es el hombre y, por tanto, de sus necesidades morales e intelectuales básicas. Formula sus conclusiones en las célebres máximas según las cuales «el individuo no ha de rendir cuentas de sus actos a la sociedad siempre que éstos afecten únicamente a sus intereses personales»<sup>29</sup>, y que «la única finalidad por la cual el poder puede, con

<sup>26</sup> L 2/254.

<sup>27</sup> L 2/257.

<sup>28</sup> L 4/285.

<sup>29</sup> L 5/292.

pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado, justificadamente, a realizar o no realizar determinados actos... porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo»<sup>30</sup>. Esta es la profesión de fe de Mill y la base última de su liberalismo político, y en consecuencia el punto de ataque —en el terreno psicológico y moral (y social)— que elegirán sus oponentes durante su vida y después de su muerte. Carlyle reaccionó con su furia característica en una carta a su hermano Alexander: «Como si fuera pecado controlar o coaccionar a la canalla humana para que mejore... *¡Ach Gott im Himmel!*»<sup>31</sup>.

Algunos críticos más moderados y racionalistas no han dejado de señalar que los límites del dominio público y privado son difíciles de demarcar; que cualquier cosa que el hombre haga puede, en principio, frustrar a los demás; que el hombre no es una isla y que los aspectos sociales e individuales de los seres humanos son a menudo inextricables en la práctica. Se le hizo observar a Mill que cuando los hombres consideran las formas de culto de otros hombres no como «abominables»<sup>32</sup> en sí, sino como una ofensa para ellos o para su Dios, tal vez se están comportando de forma irracional o intolerable, pero no por ello están necesariamente mintiendo; y que cuando Mill pregunta por qué los musulmanes no deberían prohibir el comer cerdo a todo el mundo puesto que a ellos les repugna, la respuesta, en premisas utilitaristas, no es en modo alguno evidente por sí misma. Se puede afirmar que *a priori* no existe razón alguna para suponer que la mayor parte de los hombres no serían más felices —si ésa es la meta— en un mundo completamente socializado, donde la vida privada y la libertad personal estuvieran reducidas a un punto mínimo, que dentro del orden individualista de Mill; y que el que esto sea así o no es una cuestión de verificación experimental. Mill protesta constantemente contra el hecho de que las reglas sociales y legales estén demasiado a menudo determinadas puramente por «lo que gusta y lo que no gusta a la sociedad»<sup>33</sup>, y señala correctamente que estos gustos muchas veces son irracionales o se fundan en la ignorancia. Pero si el daño causado a los demás es lo que más le importa (como él afirma), entonces el hecho de que la resistencia a esta o a aquella creencia sea instintiva, o intuitiva, o no esté fundada sobre alguna base racional, no lo hace menos dolorosa ni,

<sup>30</sup> L 1/233-234.

<sup>31</sup> Carta del 4 de mayo de 1859 (núm. 287), *New Letters of Thomas Carlyle*, ed. Alexander Carlyle (Londres y Nueva York, 1904), vol. 2, p 196.

<sup>32</sup> L 4/283.

<sup>33</sup> L 1/222.

en esa medida, deja de causarles daño. ¿Por qué los hombres racionales deberían tener más derecho a la satisfacción de sus fines que los irracionales, si el solo motivo justificado de la acción es la mayor felicidad del mayor número posible y el mayor número raramente es racional? Solamente un competente psicólogo social puede decir lo que haría más feliz a una sociedad dada. Si la felicidad es el único criterio, entonces el sacrificio humano o la quema de brujas, en los tiempos en que tales prácticas estaban muy arraigadas en el sentimiento popular, contribuyeron sin duda alguna a la felicidad de la mayoría. Si no existe ningún otro criterio moral, entonces la pregunta de cuál de los hechos —si la muerte brutal de una anciana inocente (juntamente con la ignorancia y los prejuicios que la hicieron aceptable) o el avance en el conocimiento y la racionalidad (que acabó con tales actos abominables pero que privó al hombre de ilusiones confortadoras)— produjo una mayor felicidad es sólo cuestión de cálculo.

Mill no prestó atención a tales consideraciones: nada podía ir más violentamente en contra de todo lo que pensaba y sentía. En el centro del pensamiento y de los sentimientos de Mill está no su utilitarismo, ni su interés por el conocimiento, ni por separar el dominio público del privado —puesto que él mismo a veces concede que el Estado puede invadir el dominio privado con objeto de promover la educación, la higiene, la seguridad social o la justicia—, sino su apasionada creencia de que el hombre se hace humano mediante su capacidad de elección para el bien y para el mal. Falibilidad, derecho a equivocarse —como corolario de la capacidad de automejora— y desconfianza en la simetría y en el logro de fines últimos como enemigos de la libertad; tales son los principios que Mill nunca abandona. Es agudamente consciente de la multilateralidad de la verdad y de la irreductible complejidad de la vida, que hacen imposible cualquier solución simple o la idea de una respuesta final a un problema concreto. Con gran osadía, y sin volver la mirada hacia el estricto puritanismo intelectual en que había sido educado, Mill predica la necesidad de entender y recibir la luz de doctrinas que sean incompatibles entre sí, por ejemplo las de Coleridge y Bentham; en su autobiografía explicó la necesidad de entender y aprender de ambas.

### III

Kant señaló en una ocasión que «del fuste torcido de la humanidad no ha salido nunca nada derecho»<sup>34</sup>. Mill creía profundamente en esta afirmación.

<sup>34</sup> *Loc. cit.* (p. 128 *supra*, nota 16).

Esto, y su casi hegeliana desconfianza en modelos simples y fórmulas tajantes para abarcar situaciones complejas, contradictorias y cambiantes, le convirtieron en partidario dubitativo e inseguro de grupos políticos organizados y de programas. A pesar de la defensa de su padre, a pesar de la fe apasionada de Harriet Taylor en la posibilidad de solucionar definitivamente todos los males sociales mediante un gran cambio institucional (en su caso el socialismo), Mill no podía conformarse con la idea de una meta final claramente discernible, puesto que veía que los hombres se hacían diferentes y evolucionaban, no sólo como resultado de causas naturales, sino también por lo que ellos mismos hacían, a veces de manera no intencionada, para variar su propio carácter. Este simple hecho hace que la conducta humana no sea predecible, y que las leyes o las teorías, inspiradas en analogías con la mecánica o con la biología, sean incapaces de englobar la complejidad y las propiedades cualitativas de un solo carácter individual (y no digamos de un grupo de hombres). De aquí que la imposición de cualquier construcción sobre una sociedad existente se limite —para decirlo con sus palabras preferidas— a impedir el crecimiento, mutilar, reducir y debilitar las facultades humanas<sup>35</sup>.

La más grave ruptura de Mill con su padre se debió a esta convicción: su creencia (que nunca admitió explícitamente) de que cada caso particular requiere su propio tratamiento específico; de que la aplicación de un criterio correcto para curar una enfermedad social es al menos tan importante como el conocimiento de las leyes de la anatomía o de la farmacología. Mill era un empirista británico —no un racionalista francés o un metafísico alemán—, sensible al cambio de las circunstancias día a día, a las diferencias de «clima»<sup>36</sup>, a la naturaleza individual de cada caso (a diferencia de Helvetius, Saint-Simon o Fichte, interesados por las *grandes lignes* del desarrollo). De ahí su permanente ansiedad, tan grande como la de Tocqueville y mayor que la de Montesquieu, por preservar la variedad, por mantener las puertas abiertas a cualquier cambio, por resistir los peligros de la presión social; de ahí también, sobre todo, su odio a la masa humana que aúlla contra una víctima, y su deseo de proteger a los disidentes y a los herejes como tales. Todo el peso de su acusación contra los «progresistas» (quiere decir utilitaristas y quizá socialistas), reside en que, como regla general, sólo quieren modificar la opinión social para hacerla más favorable a este o a aquel plan o reforma, en lugar de atacar el principio, monstruoso en sí mismo, que dice que la opinión social «debería ser ley para los individuos»<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> L 3/265, 271 («mutilar»).

<sup>36</sup> L 3/270.

<sup>37</sup> L 1/222.

El deseo dominante de Mill de la variedad y la individualidad por sí mismas surge bajo formas diferentes. Observa que «la humanidad gana más consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándole a vivir a la manera de los demás», verdad evidente que —declara— «es opuesta a la tendencia general de la opinión y de la práctica reinante»<sup>38</sup>. Otras veces habla en términos más severos. Señala que «es una costumbre de nuestro tiempo no desear nada fuertemente. Su carácter ideal es no tener ningún carácter acusado; mutilar por compresión, como el pie de una mujer china, toda parte de la naturaleza humana que resalte y tienda a hacer a la persona marcadamente desemejante, en su aspecto general, al común de la humanidad»<sup>39</sup>. Y también: «La grandeza de Inglaterra es colectiva; pequeños individualmente, sólo somos capaces de algo grande por nuestra costumbre de unirnos; y con esto nuestros filántropos morales y religiosos están perfectamente contentos. Pero fueron hombres de otro cuño los que hicieron de Inglaterra lo que ha sido; y hombres de otro cuño serán necesarios para prevenir su decadencia»<sup>40</sup>.

Este tono, si no el contenido, hubiera sorprendido a Bentham; también le hubiera sorprendido este eco amargo de Tocqueville: «Comparativamente hablando, ahora leen, oyen y ven las mismas cosas, van a los mismos sitios, tienen los mismos objetos de esperanzas y temores, los mismos derechos y libertades y los mismos medios de afirmarlos... Todos los cambios políticos de la época la favorecen en cuanto tienden a elevar al de abajo y a rebajar al de arriba. Toda extensión de la educación la fomenta, porque la educación pone al pueblo bajo influencias comunes. Las mejoras en los medios de comunicación la favorecen... El aumento del comercio y de las manufacturas la promueven... La ascendencia de la opinión pública... forma una masa tan grande de influencias hostiles a la individualidad [que] ahora el mero ejemplo de disconformidad, la mera repulsa a hincar la rodilla ante la costumbre es en sí misma un servicio»<sup>41</sup>. Hemos llegado a una situación en que las simples diferencias, la resistencia por sí misma y la protesta como tal son suficientes. La conformidad y la intolerancia (que es su arma ofensiva y defensiva) son para Mill siempre detestables y particularmente horribles en una época que se considera a sí misma ilustrada; en la que, sin embargo, un hombre puede ser enviado a prisión veintiún meses por ateísmo; en la que se rechaza a un jurado y se niega la justicia a extranjeros porque no profesan

<sup>38</sup> L 1/226.

<sup>39</sup> L 3/271-272.

<sup>40</sup> L 3/272.

<sup>41</sup> L 3/274-275, 269 («En esta época...»).



creencias religiosas reconocidas; en la que no se da dinero para escuelas hindúes o musulmanas porque, según el «exabrupto de imbecilidad»<sup>42</sup> de un subsecretario, la tolerancia es sólo deseable para los cristianos pero no para los no creyentes. La situación no es mejor cuando los trabajadores utilizan una «policía moral»<sup>43</sup> para evitar que a algunos miembros de su sindicato se les pague salarios más altos, ganados por mayor destreza o laboriosidad, que los pagados a aquellos que no tienen esos atributos.

Una conducta tal es incluso más detestable cuando interfiere en las relaciones privadas entre individuos. Mill afirma que «lo que cualquier persona pueda libremente hacer con respecto a las relaciones sexuales» debería ser considerado como una cuestión sin importancia y puramente privada, que sólo le atañe a ella misma; que el haber hecho responsable a un ser humano ante otras gentes, y ante el mundo, por el hecho en sí (aparte de las consecuencias, como el nacimiento de hijos, que crean deberes socialmente exigibles) «será considerado un día como una de las supersticiones y barbarismos de la infancia de la raza humana»<sup>44</sup>. Mill opina lo mismo a propósito del cumplimiento obligatorio de la templanza o de la observancia sabática, o de cualquier otra cuestión acerca de la cual «se debería rogar inmediatamente a estos miembros de la comunidad, de una piedad tan entrometida, que cuiden de sus propios asuntos»<sup>45</sup>. Sin duda los comentarios de los que Mill fue objeto durante sus relaciones prematrimoniales con Harriet Taylor —relaciones de las que Carlyle se burlaba considerándolas platónicas— le hicieron especialmente sensible a esta forma de persecución social. Pero en cualquier caso su posición está plenamente de acuerdo con sus convicciones más profundas y permanentes.

El recelo de Mill ante la democracia, única forma de gobierno justa y, sin embargo, potencialmente la más opresiva, nace de la mismas raíces. Se pregunta con inquietud si la centralización de la autoridad, la inevitable dependencia de cada uno respecto a todos y la «vigilancia de cada uno por todos» no acabarán por reducirlo todo a una «sumisa uniformidad de pensamiento, relaciones y acciones»<sup>46</sup>, y por producir «autómatas en forma humana»<sup>47</sup> y «*liberticidio*»<sup>48</sup>. Tocqueville había escrito con pesimismo acerca de los efectos morales e intelectuales de la democracia en América. Mill estaba de

<sup>42</sup> L 2/240 nota.

<sup>43</sup> L 4/287.

<sup>44</sup> Diario, 26 de marzo de 1854, CW xxvii 664.

<sup>45</sup> L 4/286.

<sup>46</sup> *Principles of Political Economy*, libro 2, cap. 1, CW ii 209.

<sup>47</sup> L 3/263.

<sup>48</sup> Carta a su esposa Harriet, 15 de enero de 1855 (la cursiva es de Mill. CW xiv 294).

acuerdo con él. Decía que aunque un poder tal no destruyera la existencia, era sin embargo un obstáculo para ella; que comprimía, enervaba, extinguía y embrutecía a la gente; y que la convertía en un rebaño de «animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el gobierno»<sup>49</sup>. El único remedio para tal situación, como mantenía el propio Tocqueville (aunque solamente medio convencido), es más democracia<sup>50</sup>. Sólo ella puede educar a un número suficiente de individuos para la independencia la resistencia y la fuerza. La disposición de los hombres a imponer sus propias ideas a los demás es tan fuerte, en opinión de Mill, que solamente lo restringe la carencia de poder; este poder va creciendo; de aquí que a menos que se erijan nuevas barreras, el poder aumentará, conduciendo a una proliferación de «conformistas», «aduladores»<sup>51</sup> e hipócritas, creados por una opinión silenciadora<sup>52</sup> y, finalmente, a una sociedad donde la timidez habrá destruido el pensamiento individual y en la que los hombres se limitarán a ocuparse de cuestiones que no impliquen riesgos.

Sin embargo, si colocamos las barreras demasiado altas, de forma que no interfieran para nada en la opinión, ¿no acabará esto, como Burke o los hegelianos habían ya advertido, en la disolución del tejido social, la atomización de la sociedad y la anarquía? A esto responde Mill que «los problemas derivados de una conducta que ni viola ningún deber específico respecto al público ni ocasiona un perjuicio perceptible a ningún individuo, excepto a él mismo, es un inconveniente que la sociedad puede consentir en aras del mayor bien de la libertad humana»<sup>53</sup>. Esto es lo mismo que decir que si la sociedad, a pesar de la necesidad de cohesión social, ha fracasado en la tarea de educar a sus ciudadanos como hombres civilizados, no tiene derecho a castigarles porque molesten a los demás, o porque no se hallen bien adaptados, o porque no se ajusten a normas que la mayoría acepta. Quizá se podría crear durante algún tiempo una sociedad armónica y en perfecto acuerdo, pero el precio sería demasiado alto. Platón observó correctamente que en el momento en que surja una sociedad sin fricciones los poetas desaparecerán; lo que horroriza a quienes se rebelan contra esta perspectiva no es tanto la expulsión de los poetas creadores de fantasías como el deseo subyacente de poner fin a la variedad, movimiento e individualidad de cualquier clase; el anhelo de un modelo establecido de vida y de pensamiento, intem-

<sup>49</sup> *Loc. cit.* (nota 12 *supra*).

<sup>50</sup> A la que consideraba inevitable, y quizá, con una visión más amplia que la de su tiempo, más justa y generosa en último término.

<sup>51</sup> L. 2/242.

<sup>52</sup> L. 2/229.

<sup>53</sup> L. 4/282.

poral, inmutable y uniforme. Sin el derecho a protestar, y sin la capacidad para ello, no existe para Mill justicia alguna, no hay fines que merezcan ser perseguidos. «Si toda la humanidad menos una persona fuera de una misma opinión, y esta persona fuera de opinión contraria, la humanidad sería tan injusta impidiendo que hablase como ella misma lo sería si teniendo poder bastante impidiera que hablara la humanidad»<sup>54</sup>.

En su conferencia de este ciclo, a la que ya me he referido, Richard W. Livingstone, cuya simpatía por Mill no se puede poner en duda, le acusa de atribuir demasiada racionalidad a los seres humanos: el ideal de una libertad sin trabas puede ser el derecho de aquellos que han alcanzado la madurez; pero, ¿de cuántos hombres hoy en día, o en otras épocas, cabe decir que esto sea verdad? ¿Acaso Mill no pide demasiado y es excesivamente optimista?<sup>55</sup>. Hay un aspecto importante en el que Livingstone tiene razón: Mill no era un profeta. Muchos procesos sociales le causaron pesadumbre, pero no tuvo la menor intuición del creciente poder que alcanzarían en el futuro las fuerzas irracionales que han modelado la historia del siglo XX. Burckhardt y Marx, Pareto y Freud, fueron más sensibles a las corrientes más profundas de su tiempo, y penetraron bastante más profundamente en las causas de la conducta individual y social. Pero no tengo prueba alguna de que Mill supervalorara la ilustración de su época, o de que supusiera que la mayoría de los hombres de su tiempo eran maduros o racionales o llegarían a serlo pronto. Lo que sí vio fue el espectáculo de algunos hombres, a todas luces civilizados, que eran reprimidos o se hallaban discriminados, o eran perseguidos por prejuicios, estupidez y «mediocridad colectiva»<sup>56</sup>; vio a esos hombres privados de lo que él consideraba como sus derechos más esenciales, y protestó. Creía que todo el progreso humano, toda la grandeza humana, la virtud y la libertad dependían principalmente de la preservación de estos hombres y de que los caminos se mantuvieran abiertos ante ellos. Sin embargo, no quería que fueran designados como guardianes platónicos<sup>57</sup>. Pensaba que otros como ellos podían ser educados y que, una vez formados, tendrían capacidad para elegir; y que la elección no debe, dentro de ciertos límites, ser bloqueada o dirigida por otros. Mill no defendía la educación olvidando la libertad a que daría derecho al educado (como hacen los comunistas); tampoco propugnaba una total libertad de elección, olvidando que la falta de educación adecuada llevaría al caos y —como reacción— a una nueva esclavitud (como hacen los anarquistas). Reclamaba ambas cosas.

<sup>54</sup> L 2/229.

<sup>55</sup> *Op. cit.* (nota 3 *supra*), pp. 8-9.

<sup>56</sup> L 3/268.

<sup>57</sup> Ésta es la línea que le separa de Saint-Simon y Comte, y de H. C. Wells y de los tecnócratas.

Pero no pensaba que este proceso sería rápido o fácil o universal; Mill era un hombre pesimista y, de forma consecuente, defendía a la democracia y desconfiaba, a la vez, de ella, razón por la cual fue —y sigue siendo— duramente criticado.

Livingstone observó que Mill era profundamente consciente de las circunstancias de su tiempo y que no vio más allá de su época. Esto me parece un comentario justo. La enfermedad de la Inglaterra victoriana era la claustrofobia; había una sensación de sofoco, y los mejores y más dotados hombres de este período, Mill y Carlyle, Nietzsche e Ibsen, hombres de la izquierda y de la derecha, reclamaban más aire y más luz. La neurosis de nuestro tiempo es la agorafobia; a los hombres les aterroriza la desintegración y la ausencia de dirección: piden, como los hombres sin amo de Hobbes en estado de naturaleza, muros para contener la violencia del océano, orden, seguridad, organización, una autoridad claramente delimitada y reconocible, y se alarman ante la perspectiva de una libertad excesiva que les arroje a un inmenso y desconocido vacío, a un desierto sin caminos, mojones ni metas. Nuestra situación es diferente a la del siglo XIX, y por lo tanto también lo son nuestros problemas: el área de la irracionalidad es más vasta y compleja que la que Mill pudiera nunca soñar. La psicología de Mill se ha quedado anticuada, y lo va siendo cada vez más, a medida que se realizan nuevos descubrimientos. Se critica justamente a Mill por prestar demasiada atención a los obstáculos puramente espirituales para el uso fructífero de la libertad, a la falta de luz moral e intelectual; y muy poca (aunque no tan poca como sus detractores han mantenido) a la pobreza, a la enfermedad y a sus causas, así como a las fuentes comunes a ambas y a la interacción entre ellas. También se le critica por concentrarse demasiado estrechamente en la libertad de pensamiento y de expresión. Todo esto es verdad. Sin embargo, ¿qué soluciones hemos encontrado, pese a nuestro nuevo conocimiento tecnológico y psicológico y nuestros nuevos grandes poderes, excepto la antigua prescripción defendida por los creadores del humanismo (Erasmo y Spinoza, Locke y Montesquieu, Lessing y Diderot): razón, educación, responsabilidad y, sobre todo, conocimiento de uno mismo? ¿Qué otra esperanza hay —o ha habido alguna vez— para los hombres?

#### IV

El ideal de Mill no es original. Es un intento de fundir racionalismo y romanticismo: la aspiración de Goethe y Wilhelm Humboldt; un carácter rico, espontáneo, multilateral, sin temores, libre, y sin embargo racional y

dirigido por uno mismo. Mill señala que los europeos deben mucho a la «pluralidad de caminos»<sup>58</sup>. De los desacuerdos y diferencias surgió la tolerancia, la variedad, la humanidad. En una explosión súbita de sentimiento anti-igualitario, alaba la Edad Media porque los hombres eran entonces más individuales y responsables. «¿A manos de quién perecieron la pobre Edad Media, su papado, su caballería, su feudalidad? A manos del fiscal, de la quiebra fraudulenta y del falsificador de moneda»<sup>59</sup>. Este no es el lenguaje de un filósofo radical, sino el de Burke, Carlyle o Chesterton. En su pasión por el colorido y la textura de la vida, Mill ha olvidado su lista de mártires, ha olvidado las enseñanzas de su padre, de Bentham o Condorcet. Solamente se acuerda de Coleridge, solamente de los hombres de una sociedad niveladora y de clase media, la congregación gris y conformista que venera el malvado principio de que «es un derecho social absoluto de todo individuo el que los demás se conduzcan en todos los respectos ateniéndose rigurosamente a su deber»<sup>60</sup>, o todavía peor, «que es deber de un hombre el que otro sea religioso», porque «Dios no sólo abomina el acto del infiel, sino que a nosotros mismos no nos considerará inocentes si le dejamos tranquilo»<sup>61</sup>. Estas son las consignas de la Inglaterra victoriana; si esa es su concepción de la justicia social, mejor que no existiera. En un momento anterior y similar, de profunda indignación contra las farisaicas defensas de la explotación del pobre, Mill había expresado su entusiasmo para la revolución y por las matanzas, con el argumento de que la justicia valía más que la vida<sup>62</sup>. Tenía veinticinco años cuando escribió eso. Un cuarto de siglo después declaró que una civilización que no tuviera fuerza interna para resistir a la barbarie sería mejor que sucumbiera<sup>63</sup>. Puede que ésta no sea la voz de Kant, pero tampoco es la del utilitarismo; más bien es la de Rousseau o la de Mazzini.

Pero rara vez Mill prosigue en este tono. Su solución no es revolucionaria. Para que la vida humana se haga tolerable, la información debe centralizarse y el poder diseminarse. Si todo el mundo sabe lo más posible y no tiene demasiado poder, podemos evitar un Estado que «empequeñezca a sus

<sup>58</sup> L 3/274.

<sup>59</sup> Traducido por Mill de Jules Michelet, *Histoire de France*, vols. 1-5 (París, 1833-1841), libro 5, cap. 3 (vol. 3, p. 32), en la reseña de Mill de esos volúmenes: CW xx 252.

<sup>60</sup> L 4/289.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Probablemente una referencia a las observaciones en una carta a John Sterling, 20-22 de octubre de 1831, CW xii 84. Estas observaciones se tratan más directamente en la p. 263 *supra*: «Una revolución que matara a todos los hombres con una renta superior a 500 libras al año mejoraría grandemente las cosas». (Ed.)

<sup>63</sup> L 4/291.

hombres»<sup>64</sup>, en el que «exista el dominio absoluto del jefe de gobierno sobre una congregación de individuos aislados, todos iguales pero todos esclavos»<sup>65</sup>. Con hombres pequeños «no se pueden hacer grandes cosas»<sup>66</sup>. Los credos y formas de vida que «comprimen», «atrofian» y «empequeñecen» a los hombres encierran un terrible peligro<sup>67</sup>. La aguda conciencia que existe hoy en día de los efectos deshumanizadores de la cultura de masas; de la destrucción de verdaderos proyectos, individuales y comunes, mediante el procedimiento de tratar a los hombres como criaturas irracionales que pueden ser engañadas y manipuladas por la publicidad y los medios de comunicación de masas —«alienados» de los proyectos básicos de los seres humanos al quedar expuestos a la acción conjunta de las fuerzas de la naturaleza y de la ignorancia, el vicio, la estupidez, la tradición y, sobre todo, el autoengaño y la ceguera institucional—: todo esto lo sentía Mill tan profunda y dolorosamente como Ruskin o William Morris. En este punto solamente difiere de ellos en su más clara conciencia del dilema originado por las necesidades simultáneas de autoexpresión individual y de comunidad humana. De este mismo tema se ocupa el estudio sobre la libertad. «Es de temer —añadió Mill tristemente— que las enseñanzas de este ensayo conservarán su valor durante mucho tiempo.»<sup>68</sup>

Creo que fue Bertrand Russell, ahijado de Mill, quien señaló en alguna parte que las convicciones más profundas de los filósofos rara vez están contenidas en sus argumentos formales: las creencias fundamentales, las concepciones comprehensivas acerca de la vida son como ciudadelas que deben ser defendidas contra el enemigo<sup>69</sup>. Los filósofos emplean su fuerza intelectual en argumentos contra objeciones, reales o posibles, a sus doctrinas; y aunque las razones que encuentren y la lógica que empleen sean complejas, ingeniosas y formidables, no son sino armas defensivas; la fortaleza interior (la visión de la vida por cuya causa libran la guerra) resultará, por lo general, relativamente simple y elemental. La defensa que hace Mill de su posición en el ensayo sobre la libertad no es, como se ha dicho a menudo, de la más alta calidad intelectual: muchos de sus argumentos se pueden volver contra él; ninguno es concluyente, ni convence a un adversario decidido o poco comprensivo. Desde los tiempos de James Stephen, cuyo vigoroso ataque a

<sup>64</sup> L 5/310.

<sup>65</sup> *Autobiography*, capítulo 6, CW i 201.

<sup>66</sup> L 5/310.

<sup>67</sup> L 3/266, excepto «atrofian», que está en *Autobiography*, capítulo 7 (CW i 260) y *Considerations on Representative Government*, capítulo 3 (CW xix 400).

<sup>68</sup> *Autobiography*, capítulo 7, CW i 260.

<sup>69</sup> *Loc. cit.* (p. 33 *supra*, nota 25).

la postura de Mill apareció en el año de la muerte de éste, hasta los conservadores, socialistas, autoritarios de nuestra época, los críticos de Mill han excedido en conjunto al número de sus defensores. Sin embargo, la ciudadela interior (la tesis central) ha soportado la prueba. Quizá necesite elaboración o matizaciones, pero es todavía la exposición más clara, simple, persuasiva y conmovedora del punto de vista de aquellos que desean una sociedad abierta y tolerante. La razón de ello no es solamente la honradez de Mill, o el atractivo moral e intelectual de su prosa, sino el hecho de que está diciendo algo verdadero e importante acerca de algunas de las características y aspiraciones más fundamentales de los seres humanos.

Mill no sólo está expresando una serie de proposiciones claras (cada una de las cuales, examinada en sí misma, es de dudosa plausibilidad), unidas por lazos tan lógicos como le es posible aportar. Percibió algo profundo y esencial acerca del destructor efecto de los esfuerzos del hombre para su autoperfeccionamiento en la sociedad moderna que han tenido mayor éxito; acerca de las consecuencias no queridas de la democracia moderna, y de la falacia y los peligros prácticos de la teorías por las que eran (y todavía son) defendidas algunas de las peores de tales consecuencias. Esto es por lo que, a pesar de la debilidad de los argumentos, de las proposiciones mal construidas, de los ejemplos anticuados, del toque de institutriz en decadencia que tan maliciosamente señaló Disraeli, a pesar de la falta total de esa audacia de concepción que sólo hombres de genio original poseen, su ensayo educó a su generación y todavía está sometido a controversia. Las proposiciones centrales de Mill no son verdades incontestables, no son en absoluto evidentes por sí mismas. Son expresiones de una postura a la que se han resistido y han rechazado los descendientes modernos de sus más notables contemporáneos —Marx, Carlyle, Dostoievski, Newman, Comte—, y que todavía es atacada porque todavía es contemporánea. El ensayo *Sobre la libertad* se ocupa de cuestiones sociales específicas con ejemplos sacados de cuestiones reales y preocupantes de su tiempo; y sus principios y conclusiones están vivos en parte porque surgen de agudas crisis morales en la vida de un hombre, de una vida pasada trabajando por causas concretas y adoptando genuinas —y por eso a veces peligrosas— decisiones. Mill examinó directamente las cuestiones que le preocupaban y no a través del prisma de una ortodoxia. Su rebelión contra la educación que le había dado su padre, su osada afirmación de los valores de Coleridge y de los románticos fue el acto de liberación que hizo añicos ese prisma. A su debido tiempo Mill se iría liberando también de esas medio verdades y convirtiéndose en pensador por derecho propio. Por esta razón, mientras Spencer y Comte, Taine y Buckle —e incluso Carlyle y Ruskin—, figuras todas que sobresalieron en su generación, es-

tán desapareciendo en las sombras del pasado (o ya han sido devoradas por él), Mill sigue siendo real.

Uno de los síntomas de esta clase de cualidad tridimensional auténtica es que estamos seguros de poder decir qué partido habría adoptado Mill en las cuestiones de nuestro tiempo. ¿Puede alguien dudar de cuál hubiera sido su postura en el caso Dreyfus, en la guerra de los bóers, ante el fascismo, frente al comunismo? ¿O sobre Múnich, Suez, Budapest, el *apartheid*, el colonialismo o el informe Wolfenden? ¿Podemos decir lo mismo de otros eminentes moralistas victorianos como Carlyle, Ruskin o Dickens, o incluso Kingsley, Wilberforce o Newman? Con seguridad ya sólo eso es una prueba de la permanencia de las cuestiones que Mill trató y del grado de su clarividencia respecto a ellas.

## V

Mill es generalmente descrito como un maestro de escuela victoriano, justo y de espíritu elevado, honorable, sensible, humano, pero «grave, severo y triste»<sup>70</sup>; con algo de inocente y de pedante; un hombre bueno y noble, pero frío, sentencioso y seco; una figura de cera entre otras figuras de cera en una época ya desaparecida y reflejada en tales efigies. Su autobiografía, uno de los relatos más conmovedores de una vida humana, modifica esta impresión. Mill era desde luego un intelectual; era perfectamente consciente de ello y no se avergonzaba de su condición. Sabía que su principal interés se dirigía a las ideas generales, en una sociedad que desconfiaba en gran medida de ellas: «Los ingleses —escribe a su amigo Gustave d'Eichthal— desconfían invariablemente de las verdades más evidentes si sospechan que quien las enuncia tiene ideas generales»<sup>71</sup>. A Mill las ideas le estimulaban, y quería que fueran lo más interesante posible. Admiraba a los franceses porque, a diferencia de los ingleses, respetaban a los intelectuales. Aunque advertía que en Inglaterra se hablaba mucho acerca del avance del intelecto dentro del país, se mostró escéptico a este respecto. Se preguntaba si «nuestro “avance del intelecto” no será más bien un avance orientado a prescindir del intelecto y a suplir nuestra carencia de gigantes por el esfuerzo unido de una multitud, cada vez mayor, de enanos»<sup>72</sup>. La palabra «enanos», y el temor a lo pequeño, se encuentran en todos sus escritos.

<sup>70</sup> Michael St John Packe, *The Life of John Stuart Mill* (Londres, 1954), p. 504.

<sup>71</sup> Carta del 9 de febrero de 1830, CW xii 48.

<sup>72</sup> «On Genius» (1832): CW i 330. [«On Genius», de Mill, es la respuesta a un artículo anónimo de dos partes en *Monthly Repository* NS 6 (1832), 556-564, 627-634, donde la noción de «avance del intelecto» (556) es omnipresente, aunque no aparece exactamente así, sino «avance de la mente» (557; cf. 558).]



Porque creía en la importancia de las ideas, estaba dispuesto a cambiar las suyas propias si los demás podían convencerle de su insuficiencia, o cuando le era revelada una nueva concepción —como ocurrió con Coleridge o Saint-Simon— o, como él creía, por el trascendente genio de Harriet Taylor. Le gustaba la crítica por sí misma. Detestaba la adulación, e incluso el elogio, de su propia obra. Atacaba el dogmatismo en los demás; personalmente, estaba realmente libre de él. A pesar del esfuerzo de su padre y de sus mentores, conservó una mente excepcionalmente abierta; y su «apariencia fría y tranquila» y «esa cabeza que razona cómo funciona una gran máquina de vapor» estaban unidas (como decía su amigo Sterling) a un «espíritu cálido, recto y realmente elevado»<sup>73</sup> y a una disposición conmovedora y sincera para aprender de cualquiera en cualquier momento. Carecía de vanidad y le preocupaba muy poco su reputación; por ello, no se aferraba a la coherencia por ella misma ni a su dignidad personal, si lo que estaba en juego era una cuestión humana. Fue leal a movimientos, causas y partidos; pero nada podía persuadirle para que los apoyara al precio de decir algo que a su juicio no era verdad.

Un ejemplo característico es su actitud con respecto a la religión. Su padre le educó en el más estricto y severo dogma atea. Se rebeló contra ello. No abrazó ninguna fe reconocida pero, a diferencia de los enciclopedistas franceses o los seguidores de Bentham, no rechazó la religión como un conjunto de fantasías y emociones infantiles, ilusiones confortadoras, jerigonzas místicas y mentiras deliberadas. Mantenía que la existencia de Dios era posible e incluso probable, pero que no estaba probada. Sin embargo, si Dios era bueno no podía ser omnipotente, puesto que permitía que el mal existiera. No podía creer en un ser a la vez bueno y omnipotente cuya naturaleza desafiara los cánones de la lógica humana: Mill rechazaba la creencia en misterios, considerándola un mero intento de evadir cuestiones que causan angustia. Cuando no comprendía (lo que debió sucederle a menudo), no intentaba aparentar que comprendía. Aunque estaba dispuesto a luchar por el derecho de los demás a defender una fe separada de la lógica, sin embargo él la rechazaba. Reverenciaba a Cristo como el mejor hombre que jamás había vivido, y consideraba el teísmo como un conjunto de creencias nobles pero ininteligibles. Consideraba la inmortalidad como posible, pero cifraba muy baja su probabilidad. De hecho, Mill era un agnóstico victoriano que no se sentía a gusto con el ateísmo y consideraba la religión como asunto exclusi-

<sup>73</sup> Carta de John Sterling a su hijo Edward, 29 de julio de 1844, citada en Anne Kimball Tuell, *John Sterling: A Representative Victorian* (Nueva York, 1941), p. 69 [donde «razona» va seguida de «(?)», quizá para indicar dudas por parte de Tuell en cuanto a su lectura de la palabra precedente].

vo de cada individuo. Cuando se le invitó a presentarse como candidato a miembro del Parlamento (para el que sería posteriormente elegido), declaró que estaba dispuesto a responder a todas las preguntas que los electores de Westminster quisieran hacerle, excepto aquellas que versaran sobre sus opiniones religiosas. Esto no era cobardía: su comportamiento durante la campaña electoral fue tan ingenuo e imprudentemente intrépido que alguien comentó que con el programa de Mill ni el mismo Dios omnipotente podía esperar ser elegido. La razón de su postura era que el hombre tiene el irrevocable derecho de defender su vida privada y de luchar por ello si fuera necesario. Cuando, más tarde, su hijastra Helen Taylor y otros le reprocharon el no identificarse más con los ateos, acusándole de contemporización y de indecisión, se mantuvo firmemente en su postura. Sus dudas eran propiedad suya: nadie tenía derecho a arrancarle una confesión de fe, a menos que se demostrara que su silencio causaba daño a los demás; puesto que esto no se podía demostrar, no veía razón para comprometerse públicamente. Al igual que Acton después de él, Mill consideraba la libertad y la tolerancia religiosa como protección indispensable de toda religión verdadera, y la distinción hecha por la Iglesia entre reino espiritual y reino temporal como uno de los grandes logros del cristianismo, en la medida en que había hecho posible la libertad de opinión. Valoraba esto último por encima de todo, y defendió apasionadamente a Bradlaugh, aunque, y precisamente, porque no coincidía con sus opiniones.

Fue el maestro de una generación, de una nación; pero sólo un maestro: no un creador ni un innovador. No se le conoce por ningún descubrimiento o invención duradera. Apenas hizo algún avance significativo en lógica, filosofía, economía o en el pensamiento político. Sin embargo, su influencia, y su capacidad para aplicar las ideas a campos en que dieran frutos no tuvieron paralelo. No fue original, y sin embargo transformó la estructura del conocimiento de su época.

Mill es uno de los más grandes pensadores políticos de nuestro propio tiempo porque tuvo una mente honrada, abierta y civilizada, que encontró su expresión natural en una prosa lúcida y admirable; porque combinó la recta búsqueda de la verdad con la creencia de que su linaje tiene muchas mansiones, de tal modo que incluso «un hombre con un solo ojo» como Bentham podía ver lo que hombres con una visión normal no verían<sup>74</sup>; porque a pesar de sus emociones inhibidas y de su intelecto superdesarrollado, a pesar de su carácter desprovisto de humor, cerebral y serio, su concep-

<sup>74</sup> Continúa: «Casi todos los ricos filones de especulación original y sorprendente han sido abiertos por semipensadores sistemáticos». «Bentham», CW x 94.

ción del hombre fue más profunda y su visión de la historia y de la vida más amplia y menos simple que la de sus predecesores utilitaristas o sus seguidores liberales. Rompió con el modelo seudocientífico, heredado del mundo clásico y de la edad de la razón, de una naturaleza humana fija, dotada en todos los tiempos y lugares de las mismas inalterables necesidades, emociones y motivos, que responde de diferente manera sólo ante diferencias de situación y estímulos, o que se desarrolla según pautas inalterables. Sustituyó esta idea de la naturaleza humana (no conscientemente del todo) por la imagen del hombre como creador, incapaz de completarse a sí mismo, y por lo tanto nunca totalmente predecible: falible, compleja combinación de opuestos, algunos reconciliables, otros no susceptibles de ser resueltos o armonizados; incapaz de cesar en su búsqueda de la verdad, felicidad, novedad y libertad, pero sin garantía teológica, lógica o científica de poder alcanzarlas: un ser libre e imperfecto, capaz de determinar su propio destino en circunstancias favorables para el desarrollo de su razón y sus dotes. Le atormentaba el problema del libre albedrío, y su solución no fue mejor que otras, aunque a veces creyó que había resuelto el problema. Según Mill, lo que distingue al hombre del resto de la naturaleza no es ni su pensamiento racional ni su dominio sobre la naturaleza, sino la libertad de escoger y de experimentar; de todas sus ideas es ésta la que le ha asegurado su fama duradera<sup>75</sup>. Entendía por libertad una condición en la que no se impedía a los

<sup>75</sup> Se desprenderá del contenido general de este ensayo que no estoy de acuerdo con aquellos que quieren representar a Mill como partidario de una cierta clase de hegemonía de los intelectuales de pensamiento recto. No veo cómo esto puede ser considerado como una conclusión de Mill; no solamente a la vista de las consideraciones que he presentado, sino de sus propias advertencias en contra del despotismo comtiano, que precisamente pretendía tal jerarquía. Al mismo tiempo, y juntamente con otros muchos liberales del siglo XIX, en Inglaterra y en otras partes, no solamente era hostil a la influencia del tradicionalismo acrítico o a la fuerza de la inercia, sino que también sentía recelo del gobierno de la mayoría democrática ineducada; consecuentemente intentó insertar en su sistema algunas garantías contra los vicios de una democracia incontrolada, esperando ingenuamente que, en cualquier caso, mientras la ignorancia y la irracionalidad estuviesen todavía muy extendidas (no era muy optimista en cuanto al ritmo de crecimiento de la educación), la autoridad tendería a ser ejercida por las personas más racionales, justas y bien informadas de la comunidad. Sin embargo, una cosa es decir que a Mill le ponían nervioso las mayorías como tales, y otra acusarle de tendencias autoritarias y de propugnar el gobierno de una élite racional, sea lo que sea lo que los fabianos puedan o no puedan haber deducido de él. No es responsable de los puntos de vista de sus discípulos, particularmente de aquellos a los que él no había escogido y nunca conoció. Mill fue el hombre menos culpable de defender lo que Bakunin, en el curso de un ataque a Marx, describió como la *pédantocratie*, el gobierno de los profesores, a la que consideraba una de las más opresivas formas de despotismo. [De hecho, fue Mill quien acuñó el término «pédantocratie» en una carta del 25 de febrero de 1842 a Auguste Comte: CW xiii 502. A Comte le gustó y la adoptó, con la aprobación de Mill (xiii 524): véase, por ejemplo, *Catéchisme positiviste* (París, 1852), p. 377. Mill empleó de nuevo el término posteriormente, en inglés, en L 5/308 y en *Considerations on Representative Government*, capítulo 6, CW xix 439. Todavía no he encontrado el término en Bakunin, aunque en *Gosudarst-*

hombres el escoger el objeto y el modo de su culto. Para él solamente una sociedad en la que se cumpliera esta condición podría ser llamada propiamente humana. La realización de este ideal era para él más precioso que la vida misma.

*vennst' i anarkhiya* dice: «Ser esclavos de los pedantes, ¡qué destino para la humanidad!». Véase p. 112 en *Archives Bakounine*, vol. 3, *Étatisme et anarchie*, 1873 (Leiden, 1967), y en p. 134 en Mijaíl Bakunin, *Statism and Anarchy* (Cambridge, 1990). Ed.]

## LIBRES DE TODA ESPERANZA Y DE TODO MIEDO

### I

El saber, ¿es siempre liberador? Los filósofos clásicos griegos pensaban que sí y lo mismo compartía buena parte de la teología cristiana, aunque no toda. «Y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres»<sup>1</sup>. Los antiguos estoicos y la mayoría de los racionalistas modernos concuerdan con la doctrina cristiana a este respecto. De acuerdo con esta percepción, la libertad es la complección sin impedimento de mi verdadera naturaleza —no impedida por obstáculos tanto externos como internos—. En el caso de la cita anterior, la libertad en cuestión (sigo la interpretación de Festugière en este punto) es la libertad frente al pecado, esto es, frente a las creencias falsas acerca de Dios, la naturaleza y yo mismo, que obstruyen mi entendimiento. La libertad es la autorrealización o autodirección, la realización mediante la actividad del propio individuo de los fines verdaderos de su naturaleza (al margen de cómo se definan tales fines o tal naturaleza), que es frustrada por las concepciones erróneas acerca del mundo y del lugar que ocupa el hombre en el

<sup>1</sup> Evangelio según San Juan, capítulo 8, versículo 32.

mismo. Si a esto añado el corolario de que soy racional —esto es, que puedo comprender o conocer (o al menos formarme un creencia correcta) de porqué hago lo que hago, esto es, puedo distinguir entre el actuar (lo que implica realizar elecciones, formar intenciones, perseguir fines) y el mero comportamiento (esto es, ser activado por causas cuyo funcionamiento puede resultarme desconocido o es improbable que sea afectado por mis deseos o actitudes)— entonces se sigue que el conocimiento de los hechos relevantes despejará los impedimentos que ponen a mis propósitos la ignorancia y el engaño.

Los filósofos (y los teólogos, los dramaturgos y los poetas) discrepan ampliamente acerca del carácter de la naturaleza humana y de sus fines; acerca del tipo y grado de control del mundo exterior que se necesita para alcanzar la realización, completa o parcial, de su naturaleza y de sus fines; acerca de la existencia misma de tal naturaleza o de tales fines objetivos; y acerca de dónde se encuentra la frontera que divide el mundo exterior de la materia y de las criaturas no-rationales del mundo de los agentes activos. Algunos pensadores han supuesto que tal realización es posible (o ha sido posible o será posible) en la tierra, y otros lo han negado. Algunos sostienen que los fines del hombre son objetivos y susceptibles de ser descubiertos mediante métodos especiales de investigación, pero discrepan sobre cuáles son: empíricos o *a priori*; intuitivos o discursivos; científicos o puramente reflexivos; públicos o privados; confinados a investigadores especialmente dotados o afortunados o, en principio, abiertos a cualquier hombre. Otros creen que tales fines son subjetivos, o que están determinados por factores físicos, psicológicos o sociales, que difieren ampliamente. De nuevo, Aristóteles, por ejemplo, suponía que si las condiciones externas son demasiado desfavorables —si un hombre sufre las desventuras de Príamo— esto hace que la autorrealización, la realización de la naturaleza propia, sea imposible. Por otro lado, los estoicos y los epicúreos sostuvieron que la complección del autocontrol racional puede lograrse por el hombre al margen de cuales sean sus circunstancias externas, puesto que lo único que necesita es un grado suficiente de distanciamiento de la sociedad humana y del mundo externo; a esto añadieron la creencia optimista de que el grado suficiente de autorrealización es, en principio, perfectamente alcanzable por cualquiera que busque conscientemente la independencia y la autonomía, esto es, por el que evite ser un juguete de las fuerzas externas que no puede controlar.

Entre los supuesto comunes a todas estas percepciones se encuentran:

- (i) que las cosas y las personas poseen una naturaleza-estructuras definidas, independientemente de si son o no conocidas;

- (ii) que esas naturalezas o estructuras están gobernadas por leyes universales e inmutables;
- (iii) que esas estructuras y leyes son, al menos en principio, cognoscibles; y que el conocimiento de las mismas alejará automáticamente a los hombres de tropiezos en la oscuridad y de esfuerzos vanos en empeños que —dada la naturaleza de las personas y de las cosas y las leyes que los gobiernan— están condenados al fracaso.

De acuerdo con esta doctrina los hombres no se dirigen a sí mismos y no son, por tanto, libres cuando su comportamiento es causado por las emociones mal dirigidas, por ejemplo, los miedos a entidades inexistentes, o los odios debidos no a una percepción racional del verdadero estado de cosas sino a las ilusiones, fantasías, restos de memorias inconscientes y de daños olvidados. Las racionalizaciones y las ideologías, en esta perspectiva, son explicaciones falsas del comportamiento cuyas verdaderas raíces son desconocidas, ignoradas o malentendidas; y éstas, a su vez, alimentan nuevas ilusiones, fantasías y formas nuevas de comportamiento irracional y compulsivo. Por tanto, la verdadera libertad consiste en la autodirección: un hombre es libre en la medida en que la verdadera explicación de su actividad descansa en las intenciones y los motivos de los que es consciente, y no en alguna condición psicológica o fisiológica oculta que pudiera haber producido el mismo efecto, esto es, el mismo comportamiento (presentado como elección), al margen de la explicación o justificación que el agente intente producir. Un hombre racional es libre si su comportamiento no es mecánico y si surge de motivos y busca satisfacer propósitos de los que él es, o puede ser o será, consciente; de modo que sea cierto afirmar que tener tales intenciones o propósitos son condición necesaria, si no suficiente, para su comportamiento. El hombre no libre es como alguien drogado o hipnotizado: sean las que sean las explicaciones que él mismo ofrezca de su comportamiento, éste permanece inmutable ante cualquier cambio en sus motivos o designios expresos u ostensibles; consideramos que está atrapado por fuerzas sobre las que no tiene control. No es libre porque es patente que su comportamiento será predicablemente el mismo sean cualesquiera las explicaciones que ofrezca del mismo.

Plantear así las cosas equivale a identificar racionalidad y libertad o, al menos, aproximarse bastante. El pensamiento racional es pensamiento cuyo contenido o, al menos cuyas conclusiones, obedece a reglas y principios y no únicamente de elementos de una secuencia causal o fortuita; el comportamiento racional es aquel comportamiento que (al menos en principio) puede ser explicado por el actor o por el observador en términos de motivos, intenciones, elecciones, razones, reglas y no únicamente por leyes natu-

rales-causales o estadísticas, u «orgánicas» o de otras del mismo tipo lógico (si las explicaciones en términos de motivos, razones y demás son «categorialmente» distintas de aquéllas en términos de causas, probabilidades, etc., y no pueden en principio chocar o ser de hecho relevantes entre sí es, por supuesto, una cuestión crucial: pero no quiero plantearla aquí). Llamar ladrón a una persona es *pro tanto* atribuirle racionalidad: llamarle cleptómano es negársela. Si la medida de la libertad humana depende (o es idéntica) del grado de su conocimiento de las raíces de su comportamiento, entonces un cleptómano que sabe de su condición es libre; puede que sea incapaz de dejar de robar o que quiera hacerlo; pero su reconocimiento, puesto que ahora está —según se sostiene— en una posición en la que puede elegir si intentar resistirse a la compulsión (aunque esté condenado a caer) o dejar que las cosas sigan su curso, le hace no sólo más racional (lo que parece indiscutible), sino también más libre.

¿Siempre ocurre así? ¿Tener conciencia de una disposición o de una característica causal por mi parte equivale —o me proporciona necesariamente— la capacidad de manipularla y de alterarla? Por supuesto, en un sentido claro pero banal todo conocimiento incrementa la libertad en algún respecto: si conozco que estoy expuesto a sufrir episodios epilépticos, o accesos de conciencia de clase o a dejarme embriagar por determinados tipos de música, puedo —en un sentido determinado de «poder»— organizar mi vida en consecuencia; en cambio, si no lo sé, no puedo hacerlo; gano algo de poder y, en cierta medida, de libertad. Pero este conocimiento puede disminuir mi poder en otro respecto: si anticipo un ataque epiléptico o el comienzo de una emoción dolorosa o agradable, puedo quedar inhibido para el ejercicio libre de mi poder o verme privado de realizar otra experiencia: pudiera ser incapaz de seguir escribiendo poesía, o comprendiendo el texto griego que estoy leyendo, o ~~de meditar~~ sobre la filosofía, o ~~de levantarme de mi silla~~. Pudiera, en otras palabras, tener que pagar el incremento de poder y libertad en una región con su pérdida en otra. (Propongo que volvamos a este punto más adelante, en un contexto ligeramente distinto.)<sup>2</sup> No soy necesariamente capaz de controlar mis ataques de epilepsia o de conciencia de clase, o mi adicción a la música india por reconocer su grado de ocurrencia. Si por conocimiento se entiende lo que por ello entendían los autores clásicos —conocimiento de los hechos (no conocimiento de «qué hacer», que puede ser una forma disfrazada de decir no que algo es el caso, sino de compromiso con ciertos fines y valores, o de expresar, no describir, la decisión de actuar de determinada manera); si, en otras palabras, afirmo tener el tipo de

<sup>2</sup> Véase p. 313.



conocimiento sobre mí mismo que puedo tener sobre otros, entonces, aunque mis fuentes pueden ser mejores y mi certeza mayor, tal autoconocimiento, me parece, puede o no añadirse a la suma total de mi libertad. La cuestión es empírica: y la respuesta depende de circunstancias específicas. Del hecho de que toda ganancia en conocimiento me libera en algún respecto no se sigue, por las razones antedichas, que necesariamente haya de añadirse a la suma total de libertad que disfruto: pudiera, al tomar con una mano más de lo que doy con la otra, disminuirla. Pero ha de considerarse una crítica todavía más radical a esta perspectiva. Decir que uno es libre si se conoce a sí mismo (incluso si esta no es una condición suficiente de libertad) presupone que tenemos un yo que puede ser entendido, que hay una estructura correctamente descrita como naturaleza humana que es lo que es, que obedece las leyes que obedece, y que es un objeto de estudio natural. Esto ha sido cuestionado de forma notoria por algunos filósofos existencialistas. Éstos sostienen que hay mucha más materia de elección humana de lo que usual y complacientemente se ha supuesto. Puesto que la elección implica responsabilidad, y muchos seres humanos, la mayor parte del tiempo, y la mayor parte de los humanos en muchas ocasiones, desean librarse de tanta carga, hay una tendencia hacia las excusas y las justificaciones. Por esta razón los hombres tienden a atribuir demasiado al funcionamiento inevitable de las leyes naturales y sociales, por ejemplo, a las acciones de la mente inconsciente, a los reflejos psicológicos inalterables, o a las leyes de la evolución social. Los críticos que pertenecen a esta escuela (que debe mucho a Hegel, Marx y Kierkegaard) afirman que algunos notables impedimentos a la libertad —por ejemplo, las presiones sociales de las que tanto habló J. S. Mill— no son fuerzas objetivas cuya existencia y efectos sean independientes de los deseos y de las actividades humanas o alterables sólo por medios que no están al alcance de los individuos aislados, por revoluciones o reformas radicales que no pueden ingeniarse a voluntad del individuo. Lo que se sostiene es lo contrario: no tengo por qué sufrir que abusen de mí, ni ser presionado en la conformidad por el maestro, los amigos o los padres; no tengo por qué ser afectado en forma alguna que no pueda evitar por lo que piensen o hagan los curas, o los colegas, o los críticos, o los grupos sociales o las clases. Si estoy tan afectado es porque lo he elegido. Se me insulta cuando se me tacha de jorobado, de judío, de negro y me enerva el sentimiento de que se sospeche de mí como traidor tan sólo por el hecho de que elijo aceptar la opinión —la valoración— sobre los jorobados, la raza o la traición de aquellos cuyas opiniones y actitudes me dominan. Pero siempre puedo elegir ignorar esto o resistirlo; burlarme de tales opiniones, códigos y perspectivas; y entonces soy libre.

Esta es la doctrina, aunque construida sobre otras premisas, de los que pintaron el retrato del sabio estoico. Si elijo someterme al sentimiento público o a los valores de tal grupo o persona, la responsabilidad es mía y no de las fuerzas exteriores, fuerzas, personales o impersonales, a cuya influencia, presuntamente irresistible, atribuyo mi comportamiento y se lo atribuyo de buena gana para escapar de la culpa o del remordimiento. Mi comportamiento, mi carácter, mi personalidad, de acuerdo con estos críticos, no es una sustancia misteriosa o el referente de un modelo de proposiciones hipotéticas generales (causales), sino un modelo de elecciones o de elecciones no hechas que representan en sí mismas un tipo de elección a favor de que las cosas sigan su curso y a la no afirmación de mí mismo como agente activo. Si soy autocrítico y enfrento estos hechos, pudiera descubrir que he hecho dejación de mis responsabilidades demasiado fácilmente.

Esto se aplica tanto en el reino de la teoría como en las cuestiones prácticas. Por tanto, si soy un historiador, mi percepción de los hechos significativos de la historia puede ser profundamente afectada por mi deseo de glorificar o desprestigiar la reputación de individuos o clases; un acto, puede decirse, de valoración libre por mi parte. Una vez soy consciente de esto, puedo seleccionar y juzgar como quiera: «los hechos» nunca hablan, sólo yo, el seleccionador, el evaluador, el juez, puedo hacerlo, y hacerlo de acuerdo con mi real gana, de acuerdo con principios, reglas, ideales, prejuicios y sentimientos que yo he considerado, examinado, aceptado o rechazado libremente. Si minimizo el coste humano de una determinada política o de una decisión económica, en el pasado, en el presente o en el futuro, tras sopesarlo descubriré con frecuencia que lo hago porque no me gustan o me caen gordos los críticos u oponentes de dicha política. Si tengo que justificar, ante otros o ante mí mismo, algún acto impropio de mi parte, sobre la base de que algo —la situación política o militar o mi estado emocional o interior— era «demasiado para mí», entonces me engaño, o les engaño, o ambas cosas. La acción es elección; la elección es el compromiso libre con esta u aquella forma de comportarse o de vivir; siempre hay al menos dos posibilidades: hacerlo o no hacerlo; ser o no ser. Por tanto, atribuir el comportamiento a las leyes inalterables de la naturaleza es una descripción errónea de la realidad: no es verdad en la experiencia, es verificablemente falso; y perpetrar tal falsificación —como han hecho y hacen la mayoría de los filósofos y de los hombres corrientes— significa evadirse de la responsabilidad de tomar decisiones o fallar a la hora de hacerlas, significa elegir negar que el dejarse llevar por la corriente de la opinión comúnmente aceptada y el comportarse así de forma medio mecánica es en sí mismo un tipo de elección —un acto libre de rendición; y esto es así porque siempre es posible,

aunque a veces doloroso, el interrogarse acerca de en qué creo, qué quiero, qué valoro, qué estoy haciendo, para qué vivo; y respondido de la mejor manera que pueda, continuar actuando del mismo modo o alterar mi conducta.

No quiero negar que todo esto hay que decirlo: que encarar el futuro como algo estructurado, sólido en sus hechos futuros, es conceptualmente falaz; que la tendencia a dar cuenta de la totalidad de nuestro comportamiento y del de los otros en términos de fuerzas consideradas demasiado fuertes como para ser resistidas es algo erróneo empíricamente, en el sentido de que va más allá de lo que nos dicen los hechos. En su forma extrema esta doctrina elimina la determinación de un plumazo: estoy determinado por mis propias elecciones; creer otra cosa —esto es, en el determinismo o en el fatalismo o en la suerte— es en sí misma una elección, aunque particularmente pusilánime. Sin embargo, puede argüirse con seguridad que esta tendencia es en sí misma un síntoma de la naturaleza específicamente humana. Tendencias tales como considerar el futuro como algo inalterable —como una analogía simétrica del pasado— o la búsqueda de excusas, de fantasías escapistas, de huidas de responsabilidad, son en sí datos psicológicos. Autoengañarse es *ex hypothesi* algo que no puedo haber elegido conscientemente, aunque puedo haber elegido conscientemente el actuar de una manera que probablemente produciría tal resultado, sin llegar a aquilatar tal consecuencia. Hay una diferencia entre las elecciones y el comportamiento compulsivo, incluso si la compulsión es en sí misma el resultado de una elección anterior no compulsiva. Las ilusiones que padezco determinan el campo de mi elección; el autoconocimiento —la destrucción de las ilusiones— alterarán ese campo, haciendo que tenga más posibilidades de elegir auténticamente en lugar de suponer que he elegido algo cuando, de hecho, valga la expresión, me han elegido a mí. Pero en el proceso de distinguir entre actos verdaderos y actos contrafácticos de elección (al margen de cómo se haga, al margen de que descubra que he visto a través de ilusiones), de todas formas descubro que tengo una naturaleza ineluctable. Hay ciertas cosas que no puedo hacer. No puedo (lógicamente) ser racional o cuerdo y no creer en proposiciones generales, o estar cuerdo y no utilizar términos generales; no puedo tener cuerpo y dejar de gravitar. Puedo, quizá, en algún sentido, intentar dejar de hacer estas cosas, pero ser racional implica saber que fracasaré. Mi conocimiento de mi propia naturaleza y de la de otras cosas y personas, y de las leyes que las gobiernan a ellas y a mí, me ahorra energías frente a la disipación o a la aplicación errónea; desenmascara las pretensiones y excusas falsas; adjudica responsabilidades donde corresponda y desmiente los falsos pretextos de impotencia así como las acusaciones falsas

contra el verdadero inocente; pero no puede ampliar el alcance de mi libertad más allá de las fronteras determinadas por los factores genuinos que están de forma permanente más allá de mi control. Explicar estos factores no es hacerlos desaparecer. Aumentar mi conocimiento aumentará mi racionalidad, y el conocimiento infinito me hará infinitamente racional; puede incrementar mis poderes y mi libertad: pero no puede hacerme infinitamente libre.

Volvamos al tema principal: ¿cómo me hace libre el conocimiento? Permítanme reproducir una vez más la posición tradicional. Desde la perspectiva que estoy intentando examinar, la concepción clásica que nos llega a través de Aristóteles, los estoicos y gran parte de la teología cristiana, y que encuentra su formulación racionalista en las doctrinas de Spinoza y sus seguidores, tanto entre los idealistas alemanes como entre los psicólogos modernos, el conocimiento, al descubrir fuerzas poco reconocidas y, por tanto, incontroladas que afectan a mi comportamiento, me emancipa de las fuerzas despóticas, y más aún cuando han estado ocultas y han sido, por tanto, mal interpretadas. ¿Por qué pasa esto? Porque una vez que las he puesto al descubierto, puedo hablarlas directamente, o resistirlas, o crear las condiciones en las que sean canalizadas mediante inofensivos surcos o puestas a mi servicio —esto es, para la satisfacción de mis propios fines—. La libertad es autogobierno —tanto en política como en la vida individual— y cualquier cosa que incremente el control del yo sobre las fuerzas externas al mismo contribuye a la libertad. Aunque la frontera que divide al yo y la personalidad de las fuerzas «externas», tanto en el campo de la moral individual como en el social-público, es demasiado vaga —quizás de forma necesaria—, esta tesis baconiana sigue pareciendo válida dentro de ciertos límites. Pero sus pretensiones son demasiado grandes. En su forma clásica se la denomina la doctrina de la autodeterminación. De acuerdo con la misma, la libertad consiste en tomar parte en la determinación del propio comportamiento. Cuanto mayor sea esta parte, mayor será la libertad. La servidumbre, o falta de libertad, es determinada por fuerzas «externas», tanto si estas son físicas como psicológicas; cuanto mayor sea la parte jugada por estas fuerzas, menor será la libertad del individuo. Hasta aquí todo en orden. Pero si preguntamos si no podría ocurrir que la parte que yo juego —mis elecciones, propósitos, intenciones— estuviera determinada —causada— por causas «externas», la respuesta clásica viene a decir que esto no es muy importante; soy libre si y sólo si puedo hacer lo que quería. Si el estado de mi mente es en sí el producto causal de algo más —físico o psicológico, del clima, de la presión de la sangre, o de mi carácter— no importa; esto es, si así es, puede o no conocerse; lo importante, lo que quieren saber aquellos que se preocu-

pan de si los actos de los hombres son libres o no, es si mi comportamiento tiene como condición necesaria mi propia elección consciente. Si así es, soy libre en el único sentido en que puede esperar serlo un ser racional: y el si la elección misma —igual que el resto de mí— es causada o carece de causa no es lo relevante; incluso si fuera totalmente causada por factores naturales, no por ello soy menos libre.

Los antideterministas han replicado, naturalmente, que esto lo único que hace es alejar un paso más allá el problema: el «yo» juega su papel, sí, pero está irremediablemente «determinado». Quizá valga la pena remontarse a los orígenes de esta controversia porque, como ocurre a menudo, la primera formulación es también la más clara. Todo viene, por lo que yo sé, del interés que tenían los primeros estoicos griegos por dos ideas en principio inconexas: la de la causación, esto es, la concepción novedosa en el siglo IV a.C. de una cadena indestructible de sucesos en la que cada uno de ellos actúa como causa suficiente y necesaria del siguiente; y la idea mucho más antigua de la responsabilidad moral individual. Se consideró, como muy pronto a principios del siglo siguiente, que había algo paradójico e incluso incoherente, en sostener que los estados mentales, sentimientos, voluntad y acciones de los hombres estuvieran ligados por cadenas causales irrompibles y, al mismo tiempo, que los hombres fueran responsables, esto es, que hubieran podido actuar de otra forma a como lo hicieron.

Crisipo fue el primer pensador que se enfrentó a este dilema, que parece no haber perturbado a Platón o Aristóteles, e inventó la solución conocida como autodeterminación: la concepción de que si se concibe a los hombres como accionados por fuerzas externas a las que no pueden resistirse, entonces son como troncos o piedras, no son libres, y el concepto de responsabilidad no les es en absoluto aplicable; si, por el contrario, entre los factores que determinan el comportamiento algunos están sujetos a la voluntad para lograr determinados fines y si, lo que es más, tal sujeción a la voluntad es una condición necesaria (sea o no suficiente) para una acción dada, entonces son libres: porque el acto depende de que se de una volición y no podría ocurrir sin la misma. Actos de voluntad de los hombres y sus disposiciones y caracteres, sean o no conscientes de ellos, intrínsecos a la acción: esto es lo que significa ser libre.

Los críticos de esta concepción, los epicúreos y los estoicos, no tardaron en señalar que esta es sólo una solución a medias. Sostenían, se dice, que aunque pudiera ser que las operaciones de la voluntad fueran condición necesaria de lo que propiamente podrían llamarse actos, sin embargo, si estas operaciones estuvieran conectadas con cadenas causales, ellas mismas efectos de causas «externas» a las elecciones, decisiones y demás, entonces la idea de

responsabilidad seguiría siendo tan inaplicable como antes. Un crítico<sup>3</sup> denominó a tal determinación modificada *hemidoulia*, «medio esclavitud». Sólo soy medio libre si puedo mantener correctamente que no debía haber hecho *x* si no lo hubiera elegido pero añadiendo que no podía haber elegido de forma distinta. Dado que he decidido *x*, mi acción tiene un motivo y no meramente una causa; mi «volición» está en sí misma entre las causas —de hecho es una de las condiciones necesarias— de mi comportamiento, y esto es lo que significa que pueda llamarme libre o llamar libre a la acción. Pero si la elección o la decisión está en sí misma determinada y no puede ser, causalmente, otra distinta de la que es, entonces la cadena de la causalidad no se rompe y, sostienen los críticos, no será verdaderamente más libre de lo que lo que soy en las concepciones más rígidamente deterministas.

Es sobre esta cuestión donde surge originalmente la inmensa discusión acerca de la libre voluntad que ha preocupado a los filósofos. La respuesta de Crisipo, que todo lo que razonablemente puedo pedir es que mi propio carácter ha de estar entre los factores que influyen el comportamiento, constituye el núcleo central de la doctrina clásica de la libertad como autodeterminación. Sus proponentes forman una línea continua que va desde Crisipo y Cicerón a Tomás de Aquino, Spinoza, Locke y Leibniz, Hume, Mill, Schopenhauer, Russell, Schlick, Ayer, Nowell-Smith y la mayoría de los que han contribuido contemporáneamente a la cuestión. Por eso, cuando un escritor reciente, dentro de este orden cronológico, Richard Hare, en uno de sus libros<sup>4</sup>, distingue los actos libres del mero comportamiento señalando que un indicador de si soy libre de hacer *x* lo proporciona el interpelarme si tiene sentido preguntar: «¿Haré *x*?» o «¿debo hacer *x*?», lo que significa volver a plantear las tesis clásicas. Hare afirma correctamente que uno puede preguntar «¿me equivocaré?» o «¿naufragaré en la costa?» pero no «¿debo equivocarme?» o «¿debo naufragar?»; porque naufragar o equivocarse no pueden ser parte de una elección o de un propósito consciente; no pueden serlo, en el sentido lógico o conceptual de la palabra. Y de aquí concluye que distinguimos el comportamiento libre del no libre por la presencia o ausencia de lo que hace inteligible preguntar «¿debo subir la montaña?» pero no «¿debo malinterpretarte?». Pero si, siguiendo a Carnéades, dijera «puedo preguntar “¿debo subir la montaña?”, pero si la respuesta —y la acción— está determinada por factores que están más allá de mi control, entonces ¿cómo es que el hecho de que yo persiga fines, tome decisiones y demás me liberan de la cadena causal?», esto se consideraría, por parte de los

<sup>3</sup> El crítico Enomao.

<sup>4</sup> R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford, 1963), capítulo 4.

estoicos y de toda la tradición clásica, como una pregunta mal planteada. Porque si mi elección es indispensable para la producción de un efecto dado, entonces no estoy causalmente determinado como, por ejemplo, una piedra o un árbol que no tienen ni propósito ni realizan elecciones, y esto es todo lo que querría establecer cualquier libertario.

Pero de hecho ningún libertario aceptaría esto. Nadie genuinamente preocupado por el problema que consituye la incompatibilidad *prima facie* entre determinismo y la libertad de elegir entre alternativas lo zanjaría diciendo «puedo hacer lo que elija pero no puedo elegir sino como lo hago». La autodeterminación no es, claramente, lo mismo que la determinación mecánica. Si los deterministas tienen razón (y bien pudiera ser) entonces el tipo de determinación en cuyos términos el comportamiento humano ha de describirse no es comportamentista sino, precisamente, la *hemidoulia* de Crisipo. Pero media barra no es lo mismo que el pan entero que quieren los libertarios. Porque si mis decisiones están completamente determinadas por causas antecedentes, entonces el hecho mismo de que son decisiones y el hecho mismo de que mis actos tienen motivos y no sólo antecedentes, no proporcionan en sí mismos la línea de demarcación entre la libertad y la necesidad, o entre la libertad y su ausencia, que parece implicar tan claramente, al menos para los libertarios, la idea corriente de responsabilidad. Es en este sentido que los seguidores de Bacon piden demasiado.

Esto puede verse desde otro ángulo que nos devolverá a las relaciones entre conocimiento y libertad. El aumento del conocimiento incrementa la gama de sucesos predecibles, y la predictabilidad —inductiva o intuitiva—, al margen de todo lo que se ha dicho contra esta posición, no parece compatible con la libertad de elección. Podrían decirme que si yo digo a alguien «siempre supe que te comportarías con valentía en una situación como esta», la persona que recibe la alabanza no supondría que su capacidad de libertad de elección está siendo impugnada. Pero eso es así sólo porque se está utilizando la palabra «supe», por decirlo de alguna manera, de forma exageradamente convencional. Cuando un hombre le dice a otro «te conozco bien: no puedes dejar de comportarte generosamente; no puedes ni aunque lo intentaras», el hombre así interpelado puede sentirse halagado por los elementos de hipérbole agasajadora de las palabras «no puedes dejar» y «no puedes ni aunque lo intentaras». Si la intención fuera que las palabras se tomaran literalmente —si el halagador quisiera que se entendiera que lo que está diciendo es que «no puedes dejar de ser generoso como no puedes dejar de envejecer o de ser feo o de pensar en inglés y no en chino»—, la idea de mérito se evaporaría y el cumplido pasaría de ser algo moral a algo medio estético.

Esto se verá más claro si tomamos un ejemplo peyorativo: si digo que «*x* no puede dejar de ser cruel y malicioso del mismo modo que un volcán no puede sino entrar en erupción, entonces no habría que culparle, tan sólo se podría deplorar su existencia o buscar domarlo o controlarlo como si se tratara de un animal peligroso». Pero *x* puede sentirse más insultado que cuando le sermoneamos sobre sus costumbres desde el supuesto de que es libre de elegir actuar o no actuar como lo hace, libre de escuchar nuestra homilía o de no hacernos ni caso. El mero hecho de que es mi carácter el que determina mis elecciones y acciones no me hace libre si mi carácter y sus efectos son debidos a causas ineluctables, en el sentido que parecen exigir las ideas de responsabilidad o de reconocimiento o condena moral. El conocimiento de las causas y condiciones que determinan mi elección, de hecho, el conocimiento de que existen tales condiciones y causas, el conocimiento de que la elección no es libre (sin analizar esta proposición), el conocimiento que muestra que la noción de responsabilidad moral es totalmente compatible con el determinismo riguroso y que presenta al libertarismo como una confusión debida a la ignorancia o al error, ese tipo de conocimiento asimilará nuestras concepciones morales a las estéticas y nos llevará a considerar el heroísmo o la honestidad o la justicia de la misma forma que la belleza, la amabilidad, la fuerza o el genio: alabamos o felicitamos a los poseedores de estas últimas cualidades sin implicación alguna de que podrían haber elegido poseer un conjunto diferente de características.

Esta cosmovisión, si fuera generalmente aceptada, produciría un cambio radical de categorías. Si esto ocurriera, nos haría pensar que muchas de nuestras opiniones morales y legales y que buena parte de nuestra legislación penal es pura barbarie fundada en la ignorancia; ampliaría el alcance y la profundidad de nuestra simpatía; sustituiría la atribución de responsabilidad por el conocimiento y la comprensión; haría obsoleta e irracional la indignación y el tipo de admiración que constituye su opuesto; mostraría las ideas de mérito, responsabilidad, remordimiento y hasta las de bien y mal como algo incoherente o, al menos, como algo inaplicable; convertiría el reconocimiento y la culpa en instrumentos puramente correctivos o educativos o los confinaría a la aprobación o la condena meramente estética. Todo esto ocurriría y, si la verdad estuviera de su parte, para beneficio de la humanidad. Pero no aumentaría la amplitud de nuestras libertades. El conocimiento nos hace más libres sólo si de hecho hay libertad de elección —sólo si sobre la base de nuestro conocimiento nos podemos comportar de forma distinta de la que nos comportaríamos sin él—: si podemos, no debemos ni tenemos que. Si, podría decirse, podemos comportarnos y nos comporta-



mos de forma diferente sobre la base de nuestro nuevo conocimiento, pero no estamos obligados a ello. Si no hay libertad antecedente —ni posibilidad de que la haya— entonces no puede haber incremento. Nuestro nuevo conocimiento incrementará nuestra racionalidad, nuestra aprensión de la verdad profundizará nuestro entendimiento, aumentará nuestro poder, nuestra armonía interior, nuestra sabiduría pero no, necesariamente, nuestra libertad. Si somos libres de elegir, entonces un incremento de nuestro conocimiento nos dirá cuáles son los límites de esta libertad y qué la expande o la contrae. Pero el mero conocer que hay hechos y leyes que no puedo alterar no me hace capaz de cambiar nada: Si, para empezar, no tengo libertad, el conocimiento no la ampliará. Si todo está gobernado por leyes naturales entonces resulta difícil ver qué pueda significar decir que puedo «utilizarlas» mejor sobre la base de mi conocimiento, a menos que «poder» no sea el «poder» de elección, no sea el «poder» que se aplica sólo a situaciones en las que soy correctamente descrito como capaz de elegir entre alternativas, y en las que no estoy rigurosamente determinado a elegir una en lugar de otra. En otras palabras, si el determinismo clásico ofrece una visión verdadera (y el hecho de que no cuadre con nuestra concepción presente no supone argumento en su contra), su conocimiento no incrementará la libertad —si la libertad no existe, el descubrimiento de que no existe no la creará—, esto vale para el autodeterminismo no menos que para su variedad mecanicista-comportamentista radical.

La exposición más clara del autodeterminismo clásico es probablemente la que ofrece Spinoza en su *Ética*. Stuart Hampshire lo presenta<sup>5</sup>, me parece que correctamente, como si sostuviera que el hombre completamente racional no elige sus fines porque sus fines están dados. Cuanto mejor comprende la naturaleza de los hombres y del mundo, más armonioso y exitoso será en sus acciones, pero jamás se le presentará ningún problema serio de elección entre alternativas igualmente aceptables, del mismo modo que le ocurre a un matemático cuando al argumentar correctamente desde premisas verdaderas alcanza conclusiones lógicamente inevitables. Su libertad consiste en el hecho de que no actuará sobre causas cuya existencia no conoce, o no comprenda correctamente la naturaleza de su influencia. Pero esto es todo. Dadas las premisas de Spinoza —que el universo es un orden racional y que, para un ser racional, entender la racionalidad de una proposición o de un acto o de un orden es equivalente a aceptarlo o a identificarse con él (como en la vieja idea estoica)—, la noción de elección se vuelve dependen-

<sup>5</sup> Stuart Hampshire, «Spinoza and the Idea of Freedom», *Proceedings of the British Academy* 46 (1960), p. 195-215.

te de las deficiencias del conocimiento, del grado de ignorancia. Sólo hay una respuesta correcta para cualquier problema de comportamiento, igual que para cualquier problema en la teoría. Una vez descubierta la respuesta verdadera, el hombre racional no puede sino lógicamente actuar de acuerdo con ella: la idea de elección libre entre alternativas deja de tener aplicación. Aquel que lo entiende todo, entiende las razones que hacen de él lo que es y no otra cosa, y el ser racional no puede esperar sino ser como es. Esto puede parecer un ideal insostenible (y si se piensa a fondo hasta incoherente), pero es esta concepción la que subyace a la noción de que un incremento en el conocimiento es *eo ipso* siempre un incremento en la libertad, esto es, es escapar del estar a merced de aquello que no se entiende. Una vez que se sabe o se entiende algo (y sólo entonces) es, bajo este punto de vista, conceptualmente imposible describirse a uno mismo como si estuviera a merced del mismo. A menos que se haga esta presunción máximamente racionalista, no me parece que se siga que más conocimiento implique necesariamente un incremento en la suma total de libertad; puede que sí y puede que no —esto es, como espero mostrar, en gran medida una cuestión empírica—. Descubrir que no puedo hacer aquello que creía que podría me hace más racional —no tengo que golpear la cabeza contra los muros de piedra— pero no me hace necesariamente más libre; puede que haya muros de piedra allá donde mire; yo mismo podría ser parte de uno; una piedra que sueña ser libre.

Hay dos ideas más que me gustaría resaltar tocantes a la relación de la libertad con el conocimiento:

a) Hay una objeción bien conocida, planteada principalmente por Karl Popper, a la idea de que el autoconocimiento total es en principio incoherente, porque si yo pudiera predecir lo que haré en el futuro, este conocimiento es en sí mismo un factor añadido en la situación en la que, en consonancia, causaría un cambio de mi comportamiento; y el conocimiento de que esto es así es un factor añadido más que me haría cambiar mi comportamiento y así *ad infinitum*. Por lo tanto, la autopredicción total es lógicamente imposible. Esto bien pudiera ser: pero no es un argumento contra el determinismo como tal (ni así lo presenta Popper), sino sólo contra la autopredicción. Si  $x$  puede predecir el comportamiento total de  $y$ , e  $y$  predice el comportamiento total de  $x$  (y no se comunican entre sí sus profecías), ya no necesita más el determinismo. No se puede ser espontáneo de forma autoconsciente; por tanto, no puedo tener conciencia autoconsciente de todos mis estados si la espontaneidad se encuentra entre ellos. De aquí no se sigue que nunca pueda ser espontáneo; ni que, si lo soy, este estado no pueda ser por mí conocido. Por esta razón concluyo que, en principio, el argumento de Popper no refuta el determinismo (ni lo pretende).

b) Stuart Hampshire, en el curso de unas observaciones recientes<sup>6</sup>, presenta el punto de vista de que la autopredicción es (lógicamente) imposible. Cuando digo «sé que voy a hacer  $x$ » (frente a, por ejemplo, «me ocurrirá  $x$ » o «harás  $x$ ») no estoy contemplándome, como haría con otro, y verbalizando una conjetura acerca de mí mismo y mis actos futuros como haría acerca de otro o acerca del comportamiento de un animal —porque eso sería equivalente (si le he entendido bien) a verme desde fuera, por así decir, y a tratar mis propios actos como sucesos causados—. Al decir que no sé si haré  $x$  estoy diciendo, en esta perspectiva, que he decidido hacer  $x$ : porque predecir que en ciertas circunstancias haré de hecho  $x$  o decidir que haré  $x$  sin referencia alguna a si he o no decidido hacerlo —decir «puedo decirte ahora que de hecho actuaré de tal manera  $x$  aunque estoy, por cierto, determinado a hacer justo lo contrario»— no tiene sentido. Cualquier persona que diga «me conozco demasiado bien como para creer que, al margen de lo que decida ahora, no haré otra cosa que  $x$  cuando se den las circunstancias» es decir de hecho lo mismo, si he interpretado bien las opiniones de Hampshire, que no se propone realmente, seriamente, enfrentarse a  $x$ , que no se propone ni siquiera actuar de otra manera, que de hecho ha decidido que las cosas sigan su curso. Porque ninguna persona que haya decidido verdaderamente evitar  $x$  puede, de buena fe, predecir su propio fracaso a la hora de actuar como ha decidido. Puede que falle al evitar  $x$ , y puede predecirlo; pero no puede decidir evitar  $x$  y al mismo tiempo predecir que ni siquiera intentará hacerlo; porque siempre puede intentarlo; y él lo sabe: sabe que eso es lo que le distingue de las criaturas no humanas de la naturaleza. Decir que fracasará incluso al intentarlo es equivalente a decir que ha decidido no intentarlo. En este sentido, «sé» significa «he decidido» y no puede ser en principio una predicción.

Esta, si la he entendido bien, es la posición de Hampshire, y siento bastante simpatía por la misma, porque permite ver que la autopredicción es, a menudo, una forma evasiva de escurrir la responsabilidad ante decisiones difíciles, y lo que se hace en realidad es dejar que las cosas sigan su curso, lo que se caracteriza atribuyendo la responsabilidad de lo que ocurra a mi naturaleza presuntamente inalterable. Pero estoy de acuerdo con los críticos de Hampshire en el debate en el que mantiene lo dicho en que, aunque la situación que describe puede darse con frecuencia, sin embargo, pueden existir circunstancias en las que me sea posible decir que, en este momento, estoy resuelto a no hacer  $x$  y, al mismo tiempo, predecir que haré  $x$  porque

<sup>6</sup> Iris Murdoch, S. N. Hampshire, P. L. Gardiner y D. F. Pears, «Freedom and Knowledge», en D. F. Pears (ed.), *Freedom and the Will* (Londres, 1963), pp. 80-104.

carezco de la esperanza de que, a su debido tiempo, esté incluso en condiciones de intentar resistir *x*. Puedo decir, de hecho, «me conozco demasiado bien. Cuando llegue la crisis no confíes en mi ayuda. Podría salir huyendo; aunque ahora estoy auténticamente resuelto a no ser un cobarde y a hacer todo lo que pueda de tu lado. Mi predicción de que mi resolución no se mantendrá está basada en el conocimiento de mi propio carácter y no en mi estado mental presente; mi profecía no es un síntoma de mala fe (porque no estoy ahora mismo dubitativo) sino, por el contrario, de buena fe, del deseo de enfrentar los hechos. Te aseguro, con toda sinceridad, que mi intención presente es ser valiente y resistir. Sin embargo, corres un gran riesgo si confías demasiado en mi decisión presente; no sería sensato por tu parte ignorar que pierdo los nervios». Puedo decir esto de otros, al margen de la resolución más sincera de su parte, porque de hecho puedo anticipar cómo se van a comportar; y ellos pueden igualmente predecirlo de mí. Al margen de lo plausible y tentador del argumento de Hampshire, creo que tal autoconocimiento objetivo es posible y ocurre; y su argumento, por tanto, no me parece que reduzca la fuerza de las tesis deterministas. Me parece que puedo colocarme, en ocasiones, aunque quizás no siempre, por decirlo de alguna manera, como si estuviera en una posición exterior privilegiada y contemplarme como si fuera otra persona, y calcular las posibilidades de mantenerme firme en mi resolución presente, con el mismo grado de distanciamiento y confianza que tendría si estuviera juzgando el caso de otro con toda la imparcialidad de la que pudiera hacer acopio. Si esto es así, entonces «sé cómo actuaré» no es necesariamente la afirmación de una decisión: puede ser puramente descriptiva. La autopredicción de este tipo, satisfecho que no pretenda ser demasiado exacta o infalible —y que satisfaga la objeción de Popper, antes citada, siendo tentativa, permitiendo posibles alteraciones de conducta como resultado de la propia autopredicción— parece posible y compatible con el determinismo.

En otras palabras, no veo razón alguna para suponer que una doctrina determinista, tanto acerca del propio comportamiento como del de los demás, sea en principio incoherente o incompatible con la realización de elecciones siempre que tales elecciones se consideren en sí mismas no menos determinadas que otros fenómenos. Tal conocimiento, o creencia bien fundada, me parece que incrementa el grado de racionalidad, de eficiencia y de poder; la única libertad a la que contribuye es a quedar libres de ilusiones. Pero no es este el sentido básico del término sobre el que se ha venido discutiendo acaloradamente en los últimos veintidós siglos.

No deseo adentrarme más en las honduras del problema del libre albedrío más allá de lo que ya lo he hecho. Pero me gustaría repetir algo que ya

dije en otro sitio y por lo que he sido severamente criticado por los deterministas: pongamos que se ha realizado un gran avance en la psicofisiología; supongamos que un experto científico me hace llegar un sobre cerrado y me pide que anote todas mis experiencias —introspectivas y de otro tipo— durante un período limitado de tiempo —media hora, por ejemplo— y que las escriba con toda la precisión que me es posible; una vez hecho esto lo mejor que puedo, abro el sobre y leo la descripción que resulta tener un sorprendente grado de coincidencia con el registro de mi experiencia durante la última media hora y quedo sobrecogido; y lo mismo le ocurriría a otros. Tenemos que admitir, nos guste o no, que hay aspectos del comportamiento humano que se creía formaban parte del espacio de libre elección del agente y que se descubre están sujetos a leyes causales. Nuestro reconocimiento de esto pudiera en sí mismo alterar nuestro comportamiento, y quizá para hacerlo más feliz y armonioso; pero este bienvenido resultado podría ser, en sí mismo, un producto causal de nuestra nueva conciencia. No puedo ver por qué tales descubrimientos han de considerarse imposibles o incluso improbables; producirían una gran transformación de la psicología y de la sociología; después de todo, otras grandes revoluciones han ocurrido hoy día en otras ciencias.

No obstante, la principal diferencia entre los avances previos y esta ruptura imaginaria (y es con esta suposición con la que han discrepado la mayoría de mis críticos) es que, más allá de efectuar una gran alteración en nuestro conocimiento empírico, alteraría nuestra estructura conceptual de forma mucho más radical que lo que la han cambiado los descubrimientos de los físicos de los siglos XVII o XX o de la biología en el siglo XIX. Tal ruptura con el pasado, tan sólo en psicología, haría una gran violencia a nuestros conceptos y usos presentes. Todo el vocabulario de las relaciones humanas sufriría un cambio radical. Expresiones tales como «no tenía que haberlo hecho», «¿cómo pudiste haber elegido *x*?» y demás, de hecho todo el lenguaje dedicado a la crítica y a la evaluación de la conducta propia y de la de los demás, sufriría una profunda transformación, y las expresiones que necesitamos, descriptivas y para propósitos prácticos —correctivas, de disuasión y exhortación— (¿a cuáles otras podría recurrir un determinista consistente?), habrían de ser necesariamente muy diferentes de las del lenguaje que usamos ahora.

Me parece que sería poco inteligente subestimar el efecto de privarnos del elogio o la condena, de una buena parte de las expresiones contrafácticas, y de toda la red de conceptos ligados a la libertad, la elección, la responsabilidad y de muchas de sus funciones y significados presentes. Pero es igualmente importante insistir en que el hecho de que tal transformación

puede ocurrir —o se puede pedir que ocurra— no señala, por supuesto, si el determinismo es verdadero o falso; es una mera consecuencia que aquellos que aceptan que es verdadero tienden a no reconocer suficientemente. Yo sólo quiero añadir que la cuestión subsiguiente, la de si la verdad del determinismo es algo que se responde empíricamente o no, sigue siendo confusa. Si se lograra tal avance revolucionario en el conocimiento psicofisiológico, la necesidad de nuevos conceptos para formularlo y la subsiguiente modificación (por decirlo de la manera más suave) de conceptos en otros campos demostraría en sí misma la vaguedad relativa de las fronteras entre lo empírico y lo conceptual. Si se hicieran tales descubrimientos empíricos, señalarían una revolución en el pensamiento humano muy superior a cualquiera de las anteriores.

Es ocioso especular sobre la transformación del lenguaje —o de las ideas (éstas no son sino formas alternativas de decir lo mismo)— que resultaría del triunfo del conocimiento exacto en este campo. Pero, ¿tal avance en el conocimiento entrañaría necesariamente un incremento en la libertad? La libertad frente al error, la fantasía, o la pérdida de rumbo de las emociones por supuesto que sí. Pero, ¿es este el significado central de la palabra tal como comúnmente la utilizamos en filosofía o en el lenguaje corriente?

## II

No quiero, por supuesto, negar que cuando decimos que un hombre es libre —cuando menos más libre que antes— podemos utilizar la palabra para denotar libertad moral, o independencia, o autodeterminación. Este concepto, como ha sido frecuentemente señalado, está lejos de resultar claro: los términos centrales —voluntad, intención, acción, y las ideas conexas: conciencia, remordimiento, culpa, compulsión interna frente a compulsión externa, etc.— precisan de análisis, lo que a su vez implica una psicología moral que no está disponible; y mientras tanto, la idea de independencia moral —qué es, o debe ser, independiente de qué, y cómo se alcanza tal independencia— sigue siendo algo oscuro. Es más, resulta dudoso el que debamos describir a un hombre como libre si la conducta que realiza pone de relieve regularidades fijas, emanadas (al margen de cómo se establezca esto) de sus propios pensamientos, sentimientos, actos de voluntad, de forma que estaríamos inclinados a decir que no podía haberse comportado de forma distinta a como lo hizo. La predecibilidad puede o no entrañar determinismo; si estuviéramos en posición de tener tal familiaridad con el carácter, reacciones, opiniones de un hombre y, dada una situación, estaríamos seguros de poder prede-

cir cómo actuaría, mejor quizá que él mismo, ¿deberíamos inclinarnos a describirle como el típico ejemplo de un hombre moralmente —o cualquier otra cosa— libre? ¿No debiéramos pensar que una expresión acuñada por Patrick Gardiner, la de «prisionero de su personalidad», le describiría mejor?<sup>7</sup> De hecho, ¿tan bien que podría, en determinados casos, llegar a aceptarla —con pena o con satisfacción— él mismo? Un hombre tan atado a sus hábitos e ideas no es el paradigma de la libertad humana.

El presupuesto central del pensamiento y de la discusión corriente, me parece, es que la libertad es la principal característica que distingue al hombre de lo no humano; que hay grados de libertad, grados constituidos por la ausencia de obstáculos al ejercicio de la elección; la elección se considera como algo no determinado por las condiciones antecedentes, al menos no completamente determinado. Pudiera ser que el sentido común estuviera equivocado en esta cuestión, como en otras; pero la carga de la refutación la tienen aquellos que discrepan. El sentido común pudiera no ser muy consciente de toda la variedad que hay de obstáculos: pueden ser físicos o psíquicos, «interiores» y «exteriores», o complejos, compuestos de ambos elementos, difíciles y quizá imposibles de desenredar, debido a factores sociales y/o individuales. La opinión común puede simplificar demasiado la cuestión; pero me parece que está en lo cierto en lo esencial: la libertad tiene que ver con la ausencia de obstáculos a la acción. Estos obstáculos pueden ser de poder físico, sea el de la naturaleza o el de los hombres, que impiden que se realicen nuestras intenciones: las condiciones geográficas o los muros de las prisiones, los hombres armados o la amenaza (no intencionada o utilizada deliberadamente como arma) de la falta de comida o de refugio o de otras necesidades vitales; o también pueden ser psicológicos: miedos y «complejos», ignorancia, error, prejuicio, ilusiones, fantasías, compulsiones, neurosis y psicosis —factores irracionales de todo tipo. La libertad moral —el autocontrol racional— el conocimiento de lo que está en juego, y del motivo que tiene uno para actuar como lo hace; la independencia frente a la influencia no reconocida de otras personas o del propio pasado personal o del grupo y la cultura de uno; la destrucción de esperanzas, miedos, deseos, amores, odios, ideales, que se ven como carentes de fundamento una vez inspeccionados y examinados racionalmente —todo esto nos libera de obstáculos, algunos insidiosos y formidables, del camino de los seres humanos; su resultado completo, al margen de las observaciones agudas pero dispersas de los moralistas, desde Platón a Marx y Schopenhauer, apenas comienza a entenderse en el presente siglo, con la aparición del psicoanálisis y la percepción de sus im-

<sup>7</sup> *Op. cit.* (p. 305, nota 6), p. 92.

plicaciones filosóficas. Sería absurdo negar la validez de este sentido del concepto de libertad, o su íntima dependencia lógica respecto a la racionalidad y al conocimiento. Como toda libertad, consiste en, y depende de, la remoción de obstáculos, en este caso de los impedimentos psicológicos al uso completo de los poderes humanos para cualquier fin que el hombre elija; pero estos constituyen sólo una categoría de tales obstáculos, al margen de lo importante y hasta ahora inadecuadamente analizados que han sido. Subrayar estos hasta el punto de excluir las otras clases de obstáculos, y otras formas mejor reconocidas de libertad, conduce a la distorsión. Sin embargo, es esto, me parece, lo que han hecho aquellos que, desde los estoicos a Spinoza, Bradley y Stuart Hampshire, han confinado la libertad a la autodeterminación.

Ser libre es ser capaz de realizar una elección no forzada; y la elección entraña alternativas en competencia —al menos dos alternativas «abiertas», no bloqueadas. Y esto, a su vez, bien pudiera depender de circunstancias externas que dejan expeditos sólo algunos caminos. Cuando hablamos del grado de libertad disfrutado por un hombre o por una sociedad, estamos pensando, me parece, en el alcance o amplitud de los caminos que se le presentan, en el número de puertas abiertas, por así decir, y en la medida en que están abiertas. La metáfora es imperfecta porque «número» y «alcance» lo son. Unas puertas son mucho más importantes que otras —los bienes a los que dan paso ocupan de largo un lugar central en la vida de los individuos y las sociedades. Algunas puertas conducen a otras puertas abiertas, otras a puertas cerradas; hay libertad real y libertad potencial, dependiendo de lo fácil que resulte abrir algunas puertas cerradas, dada la existencia de recursos efectivos o potenciales, físicos o mentales. ¿Cómo se calibra una situación en comparación con otra? ¿Cómo decide uno si un hombre que no es obstaculizado ni por otras personas ni por las circunstancias de, digamos, la adquisición de seguridad adecuada o de necesidades materiales o comodidades, pero está falto de libertad de expresión y asociación, es más o menos libre que uno que encuentra imposible, debido, por ejemplo, a las políticas económicas de su gobierno, satisfacer algo más que las necesidades de la vida, pero que posee mayores oportunidades de educación o de libre comunicación o asociación con otros? Siempre surgirán problemas de este tipo; nos son familiares por la literatura utilitarista y, de hecho, también, por todas las formas de política práctica no totalitaria. Aunque no puede proporcionarse una regla infalible sigue siendo el caso que la medida de la libertad de un hombre o de un grupo está determinada, en gran parte, por la amplitud de posibilidades para elegir.

Si el espacio de elección de un hombre, tanto el «físico» como el «mental», es estrecho, entonces, por muy contento que esté y por muy verdad que



sea que cuanto más racional sea un hombre más claro se le aparecerá el único camino racional y más improbable será que vacile entre alternativas (una proposición que me parece falaz), ninguna de estas situaciones le hará más libre que a un hombre cuyas posibilidades de elección sean mayores. Eliminar obstáculos eliminando el deseo de internarse, o la conciencia, por el camino en el que están los obstáculos puede ayudar a serenarse, a contentarse, quizá a ser más sabio, pero no a la libertad. La independencia de espíritu —una personalidad sana e integrada, la salud y la armonía internas— son condiciones altamente deseables e implican la eliminación de un número suficiente de obstáculos para que merezca ser calificada, por esa razón, como un tipo de libertad, pero sólo un tipo entre otros. Alguno dirá que es único en esto: que este tipo de libertad es una condición necesaria para todos los otros tipos de libertad, porque si soy ignorante, obseso e irracional, estoy ciego para los hechos y un hombre tan ciego es, en efecto, tan poco libre como un hombre cuyas posibilidades estén objetivamente bloqueadas. Pero esto no me parece verdad. Si ignoro mis derechos o soy demasiado neurótico (o demasiado pobre) como para beneficiarme de ellos, se vuelven inútiles; pero no les hace inexistentes; una puerta cerrada conduce a otras puertas que están abiertas. Destruir o carecer de una condición para la libertad (conocimiento, dinero) no es destruir tal libertad en sí; porque su esencia no se encuentra en su accesibilidad aunque sí, quizá, su valor. Cuantas más avenidas pueda recorrer el hombre, cuanto más amplias sean dichas avenidas, a cuantas más avenidas conduzca cada una, más libre será. Quanto mejor conozcan los hombres qué avenidas tienen ante sí y cómo están de expeditas, más libres se sabrán. Ser libre sin saberlo puede parecer amarga ironía, pero si un hombre descubre retrospectivamente que las puertas estaban abiertas y que no se enteró, su amarga reflexión será no acerca de su falta de libertad sino sobre su ignorancia. El alcance de la libertad depende de las oportunidades para la acción no del conocimiento de las mismas, aunque tal conocimiento bien pudiera ser una condición indispensable para el uso de la libertad, y aunque los impedimentos en el camino hacia la misma sean en sí una privación de libertad —de la libertad de conocer. La ignorancia bloquea caminos, y el conocimiento los abre. Pero esta tautología no implica que la libertad sea conciencia de la libertad y mucho menos que sean idénticas.

Vale la pena observar que son las puertas de hecho abiertas las que determinan el alcance de la libertad de uno y no sus propias preferencias. Un hombre no es libre meramente cuando no hay obstáculos, psicológicos o de otro tipo, en el camino de sus deseos —cuando hace lo que le place—, porque en ese caso pudiera hacerse libre al hombre, no cambiando el número de sus oportunidades de acción sino sus deseos y disposiciones. Si un amo puede

condicionar a sus esclavos y hacerles amar sus cadenas, *prima facie*, no incrementa su libertad, aunque puede aumentar su contento o al menos disminuir su miseria. Algunos gestores de hombres poco escrupulosos, a lo largo de la historia, han utilizado las enseñanzas religiosas para que los hombres no estuvieran tan descontentos con el trato brutal e indigno. Si tales medidas funcionan, y hay razones para pensar que con frecuencia es así, y si las víctimas han aprendido a no pensar en sus sufrimientos e indignidades (como, por ejemplo, Epicteto), entonces, algunos sistemas despóticos deberían, presuntamente, ser descritos como creadores de libertad; porque al eliminar las distracciones tentadoras y al «esclavizar» los deseos y las pasiones, crean (según sus supuestos) más libertad que las instituciones que amplían el espacio de la elección individual o democrática y que, por tanto, provocan el fastidio de la necesidad de elegir, de tomar una determinación en una u otra dirección —el terrible peso del *embarras de choix* (que se ha tomado como un síntoma de irracionalidad por algunos pensadores de la tradición racionalista). Esta vieja falacia es demasiado conocida como para necesitar refutación. Sólo la menciono para subrayar la distinción crucial entre la definición de la libertad como nada más que la ausencia de obstáculos para que haga lo que quiera (que presumiblemente puede ser compatible con una vida estrecha, achatada por la influencia de fuerzas personales e impersonales sobre mí, de la educación, de las leyes, de amigos y enemigos, de las enseñanzas religiosas o de los padres, o que incluso ha sido reducida por mí mismo) y la libertad como una amplia panoplia de posibilidades objetivas y abiertas, tanto si son deseadas como si no, aunque es difícil o imposible dar reglas mediante las que medir o comparar su grado o evaluar las distintas situaciones en referencia a la misma.

Hay, por supuesto, un sentido con el que están familiarizados todos los filósofos morales, en el que el esclavo Epicteto es más libre que su amo o que el emperador que le obliga a morir en el exilio; o en el que los muros de piedra no hacen una prisión. En cualquier caso, tales afirmaciones derivan su fuerza retórica del hecho de que hay un sentido más familiar en el que el esclavo es el menos libre de los hombres y donde los muros de piedra y los barrotes son impedimentos serios a la libertad; ni son meros homónimos las palabras libertades morales, físicas, políticas o legales. A menos que tengamos presente algún núcleo común de significado —tanto si es una característica particular común como un «aire de familia»—, corremos el peligro de que se represente alguno de estos sentidos como fundamental y que los otros sean atormentados hasta que se amolden a él o se descarten por triviales o superficiales. El proceso más notable de este tipo son los sofismas mediante los cuales determinados tipos de compulsión y de control mental se

presentan como medios e incluso como constituyentes de la «verdadera» libertad o, a la inversa, los sistemas políticos liberales o legales se consideran medios suficientes para garantizar no sólo la libertad sino también las oportunidades para el uso de tal libertad por personas que son demasiado irracionales o inmaduras, debido a la falta de educación o de otros medios de desarrollo intelectual, como para comprender o beneficiarse de tales normas o leyes. Es, por tanto, importante establecer el significado central del término, si es que lo hay.

Hay otra consideración respecto al conocimiento y la libertad sobre la que querría volver<sup>8</sup>. Es verdad que el conocimiento siempre, por necesidad, abre algunas puertas, pero ¿no puede ocurrir que cierre otras? Si soy poeta, ¿no podría pasar que algunas formas de conocimiento socaven mis poderes y por tanto también mi libertad? Supongamos que preciso, como estímulo a mi imaginación, de cierto tipo de ilusiones y mitos que proporciona la religión en la que he sido educado o a la que me convertí. Supongamos que unos honorables racionalistas refutan tales creencias, hacen trizas mis ilusiones y disipan los mitos; ¿no podría ser que esa ganancia clara en conocimiento y racionalidad fuera el precio que he de pagar por la disminución o la destrucción de mis poderes como poeta? Resulta demasiado fácil decir que he perdido un poder que se nutría de ilusiones o de estados irracionales y actitudes que han sido destruidas por el avance del conocimiento; que algunos poderes son indeseables (como el poder del autoengaño) y que, en cualquier caso, los poderes son poderes y no libertades. Podría decirse que un incremento en el conocimiento no puede (esto, creo, se afirmaría como verdad analítica) disminuir mi libertad; porque conocer las raíces de mi actividad es ser rescatado de la servidumbre a lo desconocido —del andar a tropezones por una oscuridad poblada de invenciones que alimentan los miedos y la conducta irracional. Es más, dirían que como resultado de la destrucción de mis ídolos había ganado sin duda en libertad como autodeterminación; porque ahora podría dar una justificación racional de mis creencias y los motivos de mis acciones se me harían más claros a mí mismo. Pero si soy menos libre de escribir el tipo de poesía que acostumbraba a componer, ¿no se ha alzado un obstáculo delante mío? ¿No se han cerrado unas puertas para abrir otras? El si la ignorancia es una bendición o no en estas circunstancias es otra cuestión. La pregunta que quiero plantear —y para la que no tengo respuesta— es si tal ausencia de conocimiento no será una condición necesaria para determinados estados mentales o emociones en los que particularmente están ausentes determinados impedimentos a

<sup>8</sup> Véase p. 294.

ciertas formas de trabajo creativo. Esta es una pregunta empírica, pero de su respuesta depende la respuesta a una pregunta más amplia: la de si el conocimiento no resta nunca, siempre incrementa, la suma total de libertad humana.

De nuevo, si soy un cantante, la autoconciencia —ser hijo del conocimiento— pudiera inhibir la espontaneidad, quizá necesaria para mi actuación, tal como fue visto el desarrollo de la cultura por Rousseau y por otros, hasta inhibir el disfrute de la bárbara inocencia. No tiene mucha importancia el que esta creencia en particular sea verdadera; el salvaje simple y sin civilizar pudiera tener menos alegrías de las que creía Rousseau; la barbarie pudiera no ser un estado de inocencia en absoluto. Basta con conceder que hay algunas formas de conocimiento que tienen el efecto psicológico de evitar tipos de autoexpresión que, bajo cualquier punto de vista, han de ser consideradas como formas de actividad libre. La reflexión puede arruinar mi pintura si esta depende de no pensar; el conocimiento de que una enfermedad, para la que no se ha descubierto cura, está destruyéndome a mí o a un amigo, bien podría destruir mi particular capacidad creativa, e inhibirme de esta o de otra manera; y estar inhibido —al margen de sus ventajas a largo plazo— no es hacerse más libre. Podría replicarse a esto que si sufro de una enfermedad y no lo sé, soy menos libre que uno que lo sabe, y puede al menos tomar algunas medidas para intentar atajarla, incluso si la enfermedad se ha mostrado ya incurable; la falta de diagnóstico conducirá, con certeza, a la disipación de los esfuerzos en direcciones equivocadas, y reducirá mi libertad al dejarme a merced de fuerzas naturales cuyo carácter, puesto que no las reconozco, no puedo tomar en cuenta ni enfrentar. Esto es así. Tal conocimiento no puede disminuir mi libertad en tanto ser racional, pero puede acabar conmigo como artista. Una puerta se abre y como resultado otra se cierra.

Permítanme otro ejemplo. La resistencia frente a tremendas amenazas pudiera funcionar sólo si estas amenazas no se conocen completamente; de otra forma podría parecer irracional luchar contra aquello que, aunque no se sepa que sea invencible, puede creerse con un alto grado de probabilidad de que así sea. Porque pudiera ocurrir que sea mi ignorancia misma de la amenaza la que cree aquella situación en la que yo sólo puedo resistir con éxito. Si David hubiera sabido algo más de Goliat, si la mayoría de los habitantes de Gran Bretaña hubieran sabido más sobre la Alemania de 1940, si las probabilidades históricas pudieran reducirse a algo próximo a una guía fiable de acción, algunos logros pudieran no haberse producido nunca. Descubro que sufro una enfermedad fatal. El descubrimiento posibilita que busque una cura —lo que no era posible mientras ignoraba las causas de mi condición.

Pero supongamos que ya conozco que las probabilidades pesan en el sentido contrario al del descubrimiento de un antídoto, que una vez que el veneno ha penetrado en el sistema, lo que sigue es la muerte; que la polución de la atmósfera como resultado de la descarga de un arma nuclear no puede remediarse. ¿Entonces qué es lo que soy ahora más libre de hacer? Puedo buscar reconciliarme con lo que ha ocurrido, no lamentarme, arreglar mis asuntos, escribir mi testamento, dominar la expresión de congoja o de indignación, algo inapropiado cuando se enfrenta lo inevitable —este es el significado histórico del estoicismo o del «tomarse las cosas con filosofía». Pero incluso si creo que la realidad es una totalidad racional (al margen de lo que esto signifique), y que cualquier otra visión de la misma —por ejemplo, en tanto susceptible de realización de posibilidades incompatibles— es un error causado por la ignorancia, y me parece que todo eso está huérfano de razón —lo que yo necesariamente quiero es ser un animal completamente racional—, el descubrimiento de su estructura no incrementará mi libertad de elección. Tan sólo me colocará más allá de toda esperanza y de todo miedo —porque éstos son los síntomas de la ignorancia y de la fantasía— y más allá de las elecciones, puesto que elegir implica la realidad de al menos dos alternativas, a saber, la acción y la inacción. Se nos ha dicho que el estoico Posidonio le decía al dolor que le atormentaba «haz lo peor que puedas, dolor; hagas lo que hagas, no puedes hacer que te odie»<sup>9</sup>. Pero Posidonio era un determinista racionalista: sea lo que sea así debe ser; desear que sea de otra manera es un signo de irracionalidad; la racionalidad implica que la elección —y la libertad definida en términos de su posibilidad— es una ilusión que no se amplía sino que se mata con el verdadero conocimiento.

El conocimiento aumenta la autonomía tanto en el sentido de Kant como en el de Spinoza y sus seguidores. Y debo volver a preguntar: ¿es eso la libertad? El avance del conocimiento impide que los hombres malgasten sus recursos en proyectos infundados. Ha permitido que dejemos de quemar brujas o de azotar lunáticos, de predecir el futuro escuchando oráculos o examinando las entrañas de animales o el vuelo de los pájaros. Puede que haga que muchas instituciones y decisiones actuales —legales, políticas, morales y sociales— se vuelvan obsoletas, al presentarlas como crueles y estúpidas, incompatibles con la búsqueda de la justicia o de la razón, de la felicidad o de la verdad, tal como ocurrió con la quema de brujas o con el comerse a los enemigos para adquirir sus habilidades. Si nuestros poderes de predicción, y consecuentemente nuestro conocimiento del futuro, se hicieran mucho mayores, entonces, aunque nunca lleguen a ser completos, esto

<sup>9</sup> *Loc. cit.* (p. 69, nota 31).

alteraría radicalmente nuestra concepción de lo que constituye una persona, un acto, una elección; y *eo ipso* nuestro lenguaje y nuestra imagen del mundo. Esto haría que nuestra conducta fuera más racional, quizás más tolerante, caritativa, civilizada, mejoraría muchas cosas, pero ¿aumentaría el espacio de nuestra libre elección? ¿Para los individuos y para los grupos? Desde luego eliminaría algunos territorios de la imaginación fundados en creencias no racionales y nos compensaría haciendo que algunos de nuestros fines estuvieran a nuestro alcance y fueran más armoniosos. ¿Pero quién dice que el resultado sea una libertad mayor? A menos que establezcamos una equivalencia lógica entre las nociones de libertad, autodeterminación y autoconocimiento de alguna forma *a priori* —tal como Spinoza y Hegel y sus modernos seguidores hicieron—, ¿por qué ha de ser esto verdad? Stuart Hampshire y E. F. Carritt, al ocuparse de este tema, sostienen que, al enfrentarse uno a una situación dada siempre puede elegir, al menos, entre intentar hacer algo y dejar que las cosas sigan su curso. ¿Siempre? Si tiene sentido decir que hay un mundo externo, entonces conocerlo, en el sentido descriptivo de «conocer», no es alterarlo. En cuanto al otro sentido de «conocer» —el pragmático, en el que «conozco lo que tengo que hacer» equivale a «se qué hacer», y registra no una información sino la decisión de cambiar las cosas de determinada manera—, ¿no se desvanecería si la psicología avanzara lo suficiente? Porque, en tal situación, mi resolución de actuar o no actuar se parecería cada vez más a las recomendaciones de los cortesanos de Canuto.

El conocimiento, se nos dice, amplía los límites de la libertad, y esta es una proposición *a priori*. ¿Resulta inconcebible que el crecimiento del conocimiento tienda, cada vez con mayor éxito, a establecer las tesis deterministas como verdad empírica, y a explicar nuestros pensamientos y sentimientos, deseos y decisiones, acciones y elecciones, en términos invariantes, regulares, como sucesiones naturales, que buscan alterar algo que es casi tan irracional como defender una falacia lógica? Este era, después de todo, el programa y el credo de muchos filósofos respetables, tan distintos en su opiniones como Spinoza, Holbach, Schopenhauer, Comte, los conductistas, etc. ¿La consumación del mismo ampliaría el espacio de la libertad? ¿En qué sentido? ¿No ocurriría que esta idea quedaría, por falta de otra con la que contrastarla, totalmente ociosa, y no es esto una situación totalmente novedosa? La «disolución» del concepto de libertad vendría acompañado de la desaparición del sentido de «conocer» del que hablamos cuando decimos no que sepamos algo sino que sabemos qué hacer, sobre el que Hampshire y Hart han llamado la atención<sup>10</sup>; porque si todo está determinado, no hay

<sup>10</sup> Stuart Hampshire y H. L. A. Hart, «Decisión, Intention and Certainty», *Mind* 67 (1958), 1-12.

nada que elegir y por tanto nada que decidir. Quizá aquellos que han dicho que la libertad es el reconocimiento de la necesidad pensaban en esta situación. Si así es, su idea de libertad es radicalmente diferente de aquellos que la definen como elección y decisión consciente.

No quiero hacer juicios de valor: sólo quiero sugerir que decir que el conocimiento es un bien es una cosa; y otra muy distinta es decir que necesariamente, en todas las situaciones, es compatible con la libertad. O lo que es más, que conocimiento y libertad son términos que se acompañan mutuamente (o incluso, como algunos suponen, son idénticos) en la mayoría de los sentidos en los que usamos la palabra libertad. Quizá la segunda afirmación esté enraizada en la visión optimista —que me parece está en el núcleo de buena parte del racionalismo metafísico— de que todas las cosas buenas han de ser compatibles, y que, por tanto, la libertad, el orden, el conocimiento, la felicidad, un futuro cerrado (¿y un futuro abierto?), han de ser compatibles, y que incluso unos y otros están determinados de forma sistemática. Pero esta proposición no es una verdad autoevidente ni siquiera sobre bases empíricas. Es, de hecho, una de las creencias menos plausibles de las sostenidas por los pensadores profundos e influyentes.





## OTROS ESCRITOS SOBRE LA LIBERTAD

*[Faint handwritten signature]*

- ... cultures, since v. human

## LIBERTAD

¿Qué es la libertad política? En el mundo antiguo, en concreto entre los griegos, ser libre era poder participar en el gobierno de la propia ciudad. Las leyes sólo tenían validez si uno tenía derecho a tomar parte en su promulgación y en su derogación. Ser libre no significaba ser forzado a obedecer las leyes hechas por otros *para* uno, pero no *por* uno. Este tipo de democracia llevaba aparejado el que el gobierno y las leyes podían inmiscuirse en todos los ámbitos de la vida. Un hombre no se decía libre ni reclamaba libertad frente a tal tutela. Los demócratas sostenían que todos los hombres están igualmente sujetos a examen, investigación y, si así lo dictaba la necesidad, a ser acusados ante la ley, u otras instituciones, en cuyo establecimiento y sostenimiento todos los ciudadanos tenían derecho a participar.

En el mundo moderno apareció una idea nueva —formulada con la mayor claridad por Benjamin Constant—, a saber, que hay un ámbito de la vida —la vida privada— en el que resulta inadmisibles que interfiera la autoridad pública salvo en situaciones excepcionales. La pregunta crucial que planteó el mundo antiguo fue «¿quién ha de gobernarme?». Algunos contestaron que un monarca, otros dijeron que los mejores, o que los más ricos, o los más valientes, o la mayoría, o los tribunales de justicia o el voto unánime

de todos. La pregunta de igual importancia que se formuló el mundo moderno fue «¿cuánto gobierno tiene que haber?». El mundo antiguo entendía que sólo había una vida y que las leyes y el gobierno la abarcaban en su totalidad —y que no había razón alguna para proteger de su tutela ninguno de sus rincones. En el mundo moderno, sea por razones históricas como la lucha de las Iglesias frente a la intervención, o como resultado del desarrollo de la iniciativa privada, de la industria, del comercio y de su deseo de protección frente a la interferencia del Estado, o por la razón que sea, consideramos que hay una divisoria entre la vida pública y la privada; y que, al margen de lo pequeña que sea dicha esfera privada, dentro de ella puedo hacer lo que me plazca —vivir a mi gusto, creer en lo que quiera, decir lo que guste— siempre que esto no interfiera en derechos semejantes de los demás o socave el orden que hace posible dicho sistema. Esta es la visión liberal clásica, expresada en su totalidad o en parte en las diversas declaraciones de los derechos del hombre en América y en Francia, y en los escritos de autores como Locke, Voltaire, Tom Paine, Constant y John Stuart Mill. Cuando hablamos de libertades civiles o de valores civilizados nos referimos en parte a esto.

La consideración de que los hombres necesitan protegerse frente a otros hombres y frente al gobierno es algo que no ha sido completamente aceptado en ninguna parte del mundo y lo que he denominado el punto de vista clásico o de los antiguos griegos vuelve a aparecer en la forma de argumentos como este: «Dices que un individuo tiene derecho a elegir la vida que prefiera pero, ¿puede aplicarse esto a todo el mundo? Si un individuo es un ignorante, un inmaduro, carece de educación, está mentalmente incapacitado o se ha visto privado de las adecuadas condiciones sanitarias y de desarrollo, entonces no sabrá cómo elegir. Tal persona nunca sabrá realmente lo que quiere. Pero, si hubiera personas que entendieran lo que es la naturaleza humana y lo que precisa, e hicieran por otros, quizá mediante algún tipo de control, lo que estos harían por sí mismos si fueran más sabios, estuvieran mejor informados, fueran más maduros, o más desarrollados, ¿estarían menoscabando su libertad? Estarían interfiriendo en la gente tal como es pero sólo con el objeto de capacitarles para que puedan hacer lo que querrían hacer si supieran lo suficiente, o si estuvieran en su mejor momento, en lugar de estar sometidos a motivos irracionales, a comportamientos infantiles o a dejarse dominar por el lado animal de su naturaleza. ¿Hay entonces interferencia? Si los padres o los maestros obligan a que los niños reacios vayan a la escuela o a que trabajen duramente, apelando a lo que los niños de verdad desean, aunque quizá no lo sepan, porque eso es lo que todos los hombres en tanto tales deben querer puesto que son humanos, ¿están menoscabando

la libertad de los niños? Desde luego que no. Los maestros y los padres están haciendo emerger sus yoes sumergidos o reales y están atendiendo sus necesidades, en contra de las demandas pasajeras del yo más superficial que, llegada la madurez, será mudado como una piel».

Si en lugar de los padres se pone una Iglesia, un partido o un Estado, obtiene uno la teoría sobre la que está fundada gran parte de la autoridad moderna. Se nos dice que obedecer a tales instituciones no es sino obedecernos a nosotros mismos y, por tanto, no hay esclavitud, puesto que tales instituciones encarnan lo mejor y más sabio de nosotros mismos, y que la autocontención no es coacción y el autocontrol no es esclavitud.

El conflicto entre estos dos puntos de vista, en todas sus versiones, ha sido una de las cuestiones políticas cardinales en los tiempos modernos. Uno de los bandos dice que poner la botella fuera del alcance del dipsómano no menoscaba sus libertades; si se impide que beba, aunque sea por la fuerza, estará más sano y por tanto será más capaz de realizar su papel como hombre y como ciudadano, será más él mismo, y por tanto más libre que si alcanza la botella y destruye su salud y su juicio. El hecho de que no lo sepa no es sino un síntoma de su enfermedad o ignorancia de sus verdaderos deseos. El otro bando no niega que los comportamientos antisociales deban ser atajados, o que haya ocasiones en las que deba evitarse que los hombres se dañen a ellos mismos o que destruyan el bienestar de sus hijos o de otros, lo que niega es que tal restricción, aunque justificada, sea libertad. Puede que la libertad tenga que limitarse para hacer sitio a otras cosas buenas: seguridad, paz o salud; o que la libertad de hoy haya de limitarse para hacer posible una libertad mayor mañana; pero reducir la libertad no es servirla, y la compulsión, al margen de los justificada que esté, es compulsión y no libertad. La libertad, dicen tales personas, es sólo un valor entre otros muchos, y si se convierte en un obstáculo para el aseguramiento de otros fines igualmente importantes, o interfiere en las oportunidades de otras personas para alcanzar tales fines, ha de quitarse de en medio.

A esto responden los otros que esto último presupone una división de la vida en privado y público —implica que los hombres podrían querer algo en sus vidas privadas que a otros no gustaría y que, por tanto, necesitan protección frente a esos otros—, pero esta concepción de la naturaleza humana descansa en un error fundamental. El ser humano es uno, y en la sociedad ideal, cuando se hayan desarrollado las facultades de todos, nadie querrá hacer jamás algo que moleste a los demás o que quieran frenar. El verdadero propósito de los reformistas y de los revolucionarios es derribar las barreras que separan a los hombres, sacarlo todo a la luz, hacer que los hombres vivan juntos sin divisiones, de forma que lo que quiera uno lo quieran todos.

El deseo de que a uno lo dejen en paz, que le dejen hacer lo que quiera sin tener que rendir cuentas ante un tribunal —ante la propia familia o ante el patrón—, ante el gobierno de uno o, incluso, ante la propia sociedad al completo, este deseo es síntoma de inadaptación. Pedir libertad frente a la sociedad es como pedir libertad frente a uno mismo. Esto se remedia cambiando las relaciones de propiedad, como quieren hacer los socialistas, o eliminando la razón crítica, como quieren hacer algunas sectas religiosas y, en lo que les concierne, los regímenes comunistas y fascistas.

Para una de estas concepciones —que podría denominarse orgánica— toda separación es mala, y el concepto de derechos humanos que no recibe su marchamo es el de barreras —valladas que requieren los seres humanos para separarse los unos de los otros, necesarias, quizá en una sociedad mala, pero que no han lugar en un mundo ordenado con justicia en el que todos los manantiales que son cada hombre confluyen en un indiviso río humano. Para la segunda concepción, la liberal, los derechos humanos y la idea de una esfera privada en la que estoy libre de todo examen, es algo indispensable para ese mínimo de independencia que todo el mundo necesita para desarrollarse, cada cual a su manera; porque la diversidad es la esencia de la raza humana y no una circunstancia pasajera. Los proponentes de este punto de vista piensan que la destrucción de tales derechos con el fin de construir una sociedad humana única, universal, autónoma —en la que todos se encaminan hacia los mismos fines racionales—, destruye ese espacio de elección individual sin el cual, al margen de lo pequeño que sea, la vida parece no merecer ser vivida.

De forma algo cruda, y algunos dicen que distorsionada, los regímenes totalitarios y autoritarios han sido favorables a una de estas concepciones: mientras que las democracias liberales se inclinan por la otra. Y, por supuesto, son posibles las variedades y las combinaciones entre estos dos puntos de vista. Se trata de dos ideas cardinales que se han enfrentado y han dominado el mundo desde, al menos, el Renacimiento.

# EL NACIMIENTO DEL INDIVIDUALISMO GRIEGO

*Un punto de inflexión en la historia del pensamiento político*

## *I*

### *Lugares comunes preliminares*

Debo decir, en primer lugar, qué considero un punto de inflexión. No se qué será esto en las ciencias naturales —empíricas como la física y la biología, o formales como la lógica y las matemáticas. Allí, quizá, las revoluciones ocurren cuando una hipótesis central o un conjunto de hipótesis son socavadas o se revientan debido a un descubrimiento nuevo que conduce a nuevas hipótesis o leyes que dan cuenta del nuevo descubrimiento y que son incompatibles con las doctrinas centrales del viejo sistema. El método es el de la refutación palmaria: Galileo, Newton, Lavoisier, Darwin, Einstein, Plank y quizá Bertrand Russell y Freud refutaron literalmente teorías anteriores, las hicieron obsoletas, alteraron los métodos mediante los cuales se adquieren conocimientos nuevos, de forma que el interés presente de los métodos y teorías superadas es mayormente histórico y aquellos que persisten en seguirlos son considerados como excéntricos y no se les toma en consideración en los círculos de expertos reconocidos.

De forma chocante, este no es el caso en los grandes campos del conocimiento impreciso —la historia, la filosofía, la erudición y la crítica— ni en el de las reflexiones sobre el arte o sobre las vidas de los hombres. La física o las matemáticas de Platón pueden ser obsoletas pero las ideas morales y políticas tanto de Platón como de Aristóteles aún son capaces de excitar en los hombres un violento partidismo. Karl Popper no habría atacado con furia e indignación las teorías sociales de Platón si tales ideas estuvieran tan muertas como, por ejemplo, la concepción platónica del sol y las estrellas fijas o la doctrina aristotélica acerca de que algunos cuerpos tienen peso y otros ligereza. No conozco a nadie que se sienta ultrajado por las concepciones medievales de la cosmología o de la química, o por la física de Descartes o por la teoría del flogisto. Pero las ideas de san Agustín sobre cómo tratar a los herejes o sobre la esclavitud, o las opiniones de Santo Tomás sobre la autoridad política o las doctrinas de Rousseau o Hegel causan reacciones violentas, intelectual y emocionalmente, en aquellos que examinan las teorías empíricas o lógicas de tales pensadores con una cierta ecuanimidad.

Hay obviamente un cierto sentido en que los criterios de verdad y falsedad, sostenibilidad e insostenibilidad, funcionan en el caso de algunas disciplinas y no operan de forma igualmente obvia o reciben igual asentimiento universal en el caso de otras parcelas del saber. En cierta manera, algunas disciplinas, como las ciencias empíricas y las matemáticas y la lógica, progresan mediante el parricidio, asesinando a sus antecesores para satisfacción general, y hay otras disciplinas que no progresan, al menos en el mismo sentido, por lo que resulta difícil enumerar, por ejemplo, proposiciones filosóficas o sistemas que, por consenso universal, estén muertos fuera de toda duda o se asienten en firmes cimientos, al menos en lo que respecta al conocimiento moderno.

Es esta una paradoja que ahora no puedo examinar con más profundidad —se trata de un asunto crucial y opaco de por sí y merece mayor atención de la que le he prodigado. Pero me gustaría añadir algo sobre estas disciplinas imprecisas en las que nos ocupamos no tanto de proposiciones específicas, o de grandes sistemas de éstas, como de lo que hoy se denominan ideologías: actitudes o, de forma más exacta, sistemas conceptuales, esquemas compuestos de categorías interrelacionadas a través de las cuales y por medio de las mismas juzgamos períodos. Quizá lo mejor sería describirlas como modelos centrales, modelos extraídos de algún campo que le parecen a un pensador claro y bien establecido, y que aplica de forma que le parece que explica e ilumina en un campo en el que hay menor claridad. Bertrand Russell observó en cierta ocasión que para comprender a un pensador uno ha de entender y aprehender el meollo, la idea central que de-



fiende<sup>1</sup>. El ingenio del pensador se emplea, normalmente, en inventar argumentos que fortifiquen esa idea central o, también, en repeler los ataques y en refutar las objeciones; pero entender el razonamiento, por muy convincente e ingenioso que sea, no significa aprehender el pensamiento de un filósofo, un historiador o un erudito a menos que uno traspase esas sofisticadas defensas y se llegue a los bastiones de lo que está realmente defendiendo —la ciudadela interior, que es siempre relativamente simple, una percepción fundamental que domina su pensamiento y que ha conformado su visión del mundo. La aplicación de Platón de un modelo geométrico a la vida de la sociedad, axiomas eternos, *a priori*, obtenidos de forma intuitiva, de los que se deducen toda la sabiduría y todas las normas de la vida; el modelo biológico de Aristóteles en el que todos los entes se despliegan hacia su propia perfección y fines internos, en cuyos términos sólo puede ser definido o comprendido; la gran pirámide medieval que va desde Dios a la más minúscula ameba; la estructura mecánica de Hobbes; la imagen de la familia y sus relaciones naturales que recorre las construcciones políticas de Bodino, de Burke, de los socialistas cristianos occidentales y de los esclavófilos rusos; los modelos genéticos, biológicos y físicos que constituyen el núcleo de las doctrinas sociológicas de los siglos XIX y XX; el concepto legal de contrato social: estos modelos centrales no quedan refutados por simples aspectos de la experiencia que son alterados por algún cambio histórico o por algún descubrimiento intelectual. Aparecen nuevos modelos, iluminan territorios oscuros, liberan a los hombres de las cadenas del viejo andamiaje constrictor y, o lo destruyen por completo o, a veces, lo funden en un nuevo modelo. El concepto de hombre como átomo, en origen, proporcionó liberación frente al modelo teocrático anterior y, después, resultó ser también inadecuado. El hombre en tanto célula orgánica, el hombre como creador, el hombre como productor, como criatura que busca unirse con la naturaleza, o como héroe-mártir prometeico que busca someterla, todos estos modelos oscurecen e iluminan.

## II

Los grandes momentos son aquellos en los que un mundo muere y otro le sucede. Esto queda registrado en el modelo central. Los grandes momentos de transformación ocurren cuando, por ejemplo, las leyes cíclicas de los griegos son sustituidas por la línea recta ascendente, la teleología histórica,

<sup>1</sup> *Loc. cit.* (p. 33, nota 25).

de los judíos y de los cristianos; o cuando la teleología, a su vez, fue superada por el modelo matemático causal del siglo XVII; o cuando las construcciones *a priori* dejaron paso a los métodos de descubrimiento y verificación empíricos. Los hubo que, como Condorcet o Hegel, Buckle o Marx, Spengler o Toynbee, afirmaron su capacidad para percibir un único modelo de desarrollo en esta sucesión de perspectivas humanas. No querría afirmar que tales esfuerzos, ambiciosos, por reducir la vasta variedad de la experiencia consciente humana a un único modelo dominante estén necesariamente condenados al fracaso; me limito a decir que las tres grandes crisis de las que voy a hablar no se pueden explicar satisfactoriamente mediante las hipótesis de ninguno de estos pensadores y que esto ante mis ojos, naturalmente, reduce el valor de estas hipótesis. No querría condenar a aquellos que dan respuestas a su manera y no a la mía, pero no puedo evitar un cierto prejuicio en favor de aquellos escritores más modestos y cautos, cuyas reflexiones no aspiran a tanto y, sea por esta razón o por otra, alcanzan, en mi opinión, mucho más. La historia, dijo en cierta ocasión Tolstói, es como un hombre sordo que responde preguntas que nadie le ha formulado. No creo que esto valga para aquellos que escriben historia pero sí que me parece que no es injusto con muchos filósofos de la historia que, en nombre de la ciencia, buscan extraer de la multiplicidad de fenómenos un único esquema cósmico: los «terribles simplificadores» en la teoría y en la práctica frente a los que Montesquieu nos previno hace mas de doscientos años<sup>2</sup>.

### III

Las tres crisis de la teoría política occidental, es decir, cuando al menos una categoría central queda transformada de forma irreversible de forma que todo pensamiento ulterior queda alterado, tuvieron lugar en el siglo IV a.C., durante el Renacimiento en Italia y hacia finales del siglo XVIII en Alemania.

La teoría política clásica occidental se asemeja a un trípode —esto es, descansa sobre tres presupuestos centrales. Éstos, como es natural, no representan la totalidad de creencias que sostiene esta tradición central, pero son sus pilares más importantes, de forma que el debilitamiento o rotura de uno de ellos afectaría a la tradición y, de hecho, la cambiaría en grado considerable.

1. El primer presupuesto es que las preguntas acerca de valores, acerca de fines o méritos, acerca de la corrección o deseabilidad de la acción huma-

<sup>2</sup> De *l'esprit des lois*, libro 24, capítulo 18: véase también p. 58, nota 18 *supra*.

na, incluida la acción política, son preguntas genuinas; las preguntas genuinas son aquellas para las que existen verdaderas respuestas, se conozcan o no. Estas respuestas son válidas de forma objetiva, universal y eterna y, en principio, cognoscibles. Para cada pregunta genuina sólo puede haber una respuesta verdadera y todas las demás respuestas serán necesariamente falsas —ya sean falsas en cierto grado, en lo que se alejen de la verdad o absolutamente falsas, según la doctrina lógica que se adopte. El camino hacia la verdad ha sido una cuestión que, históricamente, ha dado lugar a los más profundos desacuerdos entre los hombres. Algunos creían que las soluciones habían de buscarse mediante la razón, otros que mediante la fe o la revelación, o la observación empírica, o la intuición metafísica. Algunos pensaban que la verdad estaba, al menos en principio, al alcance de todos, siempre que se buscara con el método correcto: leyendo libros sagrados, o por comunión con la naturaleza, o mediante cálculo racional o buscando en lo más profundo del corazón; otros pensaron que sólo los expertos podrían descubrir la respuesta, o personas en un estado privilegiado del espíritu, o en determinados momentos o en determinados lugares. Algunos piensan que tales verdades pueden descubrirse en este mundo; para otros sólo se revelarán en su totalidad en una vida futura. Algunos suponen que estas verdades se conocían en una edad dorada en el pasado remoto, o que se sabrán en una edad dorada en el futuro; para algunos son eternas, para otros se revelarán progresivamente; en consecuencia, para algunos, al menos en principio, pueden conocerse por los hombres, para otros sólo Dios puede conocerlas.

Con ser muy profundas estas diferencias y con ser en ocasiones fuente de conflictos violentos, no sólo intelectuales sino también políticos y sociales, se trata de diferencias dentro de la creencia compartida de que las preguntas son preguntas genuinas, y que las respuestas a las mismas, igual que un tesoro escondido, existen tanto si se han encontrado como si no; por tanto el problema no es si existen dichas respuestas sino, tan sólo, cuál es el mejor medio de hallarlas. Los valores pueden diferenciarse de los hechos o de las verdades necesarias en la forma en que Aristóteles o los Padres de la Iglesia, o Hume, o Kant, o Mill, pensaban que se diferenciaban; pero las proposiciones que los afirman o describen no son menos objetivas y obedecen a una estructura lógica no menos coherente y rigurosa que la de las proposiciones que afirman hechos —tanto empíricos como *a priori* o lógicos— y verdades matemáticas. Este es el primer y más profundo presupuesto que subyace a la forma clásica de teoría política.

2. El segundo presupuesto es que las respuestas, si son verdaderas, a las distintas preguntas formuladas por la teoría política no chocan entre sí. Esto

se sigue de la sencilla regla lógica de que una verdad no puede ser incompatible con otra. El curso de la investigación política hará surgir muchas preguntas sobre valores: preguntas tales como «¿qué es la justicia y como ha de lograrse?», «¿es la libertad un fin que ha de buscarse por sí mismo?», «¿qué son los derechos y bajo qué circunstancias han de ignorarse o, por el contrario, han de ser afirmados frente a las demandas de utilidad o seguridad, verdad o felicidad?». Las respuestas a tales preguntas, si son verdaderas, no pueden entrar en conflicto entre sí. Según algunos, están en armonía; según otros puntos de vista, forman una totalidad interrelacionada y se implican mutuamente y están implicadas por otras, de forma que la negación de cualquiera de ellas conduce a incoherencias o contradicciones dentro del sistema. Al margen de cuál de estos puntos de vista sea el correcto, el presupuesto mínimo es que una verdad no puede, lógicamente, entrar en conflicto con otra. De ahí se sigue que, si todas las preguntas fueran respondidas, la colección o modelo, o sistema lógicamente conectado de respuestas verdaderas constituiría la solución total de todos los problemas de valor —de las preguntas acerca de qué hacer, cómo vivir, qué creer. Esto sería, en suma, la descripción del estado ideal que las condiciones actuales están lejos de alcanzar.

A esta visión se la podría denominar la perspectiva puzzle de la ética, la política y la estética. Puesto que todas las respuestas verdaderas encajan entre sí, el único problema es el de colocar las piezas que se nos presentan en la experiencia cotidiana o, en momentos de iluminación o al cabo de una dura pero productiva investigación intelectual; colocar esas fichas de una forma única, de modo que compongan un modelo total que es la respuesta a todas nuestras demandas y perplejidades.

De nuevo, surge el problema de si cualquiera puede hacerlo o sólo algunos —los expertos o los privilegiados espiritualmente o aquellos que acontecen que están en el sitio justo para poder completar la resolución del puzzle. ¿Le es concedida la respuesta a cualquier hombre que utilice el método correcto o sólo a un grupo particular en una situación peculiar favorable, una Iglesia concreta o una cultura o una clase? ¿La respuesta es estática, inalterable al margen de dónde y cuándo sea descubierta o es dinámica, esto es, una vez descubierta por el buscador de la verdad progresista, perfeccionista, que ha hecho lo posible por encontrarla, entonces aunque no sea final la forma en la que la entrega, facilita el proceso de transformación necesario para la búsqueda continua de la solución final? El presupuesto aquí es que hay una solución final, que si se pudiera *per impossibile* encontrar respuesta a todas las preguntas y relacionarlas de forma correcta unas con otras, resultaría una respuesta total —cuya aceptación necesaria por aquellos que la hubieran encontrado resolvería todas las preguntas, tanto en la teoría como en la prácti-

ca, de una vez por todas. Tanto si esta respuesta puede encontrarse en la tierra o no, todos los intentos de contestar tales preguntas podrían ser representados como otros tantos caminos hacia esta totalidad central, adecuados o inadecuados, en proporción directa a la coherencia interna y a la generalidad de las respuestas propuestas.

3. El tercer presupuesto es que el hombre posee una naturaleza descubrible, describible, y que esta naturaleza es esencialmente, y no de manera meramente contingente, social. Existen determinados atributos que sólo pertenecen al hombre en cuanto tal, por ejemplo, la capacidad de pensamiento y comunicación; porque una criatura que no piensa o no se comunica no puede llamarse hombre. La comunicación es por definición una relación con otros, y por tanto la relación con otros hombres de forma sistemática no es un mero hecho contingente en relación a los hombres, sino parte de lo que entendemos por hombre, parte de la definición de los seres humanos como especie. Si esto es así, entonces la teoría política, que es la teoría acerca de cómo unos hombres se comportan o deben comportarse entre sí y especialmente de por qué alguien ha de obedecer a otro en lugar de hacer lo que desee (esto es lo que plantean todas las cuestiones acerca de la autoridad y la soberanía, de los tipos de gobierno y los fundamentos de la obligación; estas cuestiones se plantéan necesariamente cuando salen a colación preguntas acerca de la naturaleza o fines de los hombres); la teoría política no es una doctrina o una técnica que los hombres pueden usar o no, como la teoría de la navegación (después de todo los hombres no tienen por qué utilizar barcos si no quieren), sino que se parece más a las teorías sobre el pensamiento (que no pueden dejar de hacer), o a las teorías del crecimiento o de la historia, o a las teorías que se ocupan de otros atributos inalienables de los seres humanos. De ahí las divisiones tradicionales de la filosofía que se ocupan de rasgos permanentes, ineliminables de la vida humana: lógica, metafísica, epistemología, ética, política, estética.

Todos estos pilares sobre los que descansa la teoría política han sido atacados. Históricamente, han sido atacados en orden a su mayor importancia, en orden inverso al que he utilizado al enumerarlos. La visión del hombre como un ser intrínsecamente social y de la teoría política como algo compuesto por preguntas que penetran en el corazón de aquello que son los seres humanos, fue atacado a finales del siglo IV. La proposición de que todos los valores son compatibles entre sí y que, en principio, hay una solución total a los problemas humanos si podemos descubrirla —en cualquier caso, debe haber algún método para descubrirla— fue cuestionada por Maquiavelo, cuestionada de tal manera que las viejas certezas que duraron más de dos mil años desaparecieron para siempre. La proposición de que pudiera,

en principio, no existir una solución final para los problemas humanos y que algunos valores pueden ser incompatibles entre sí implica consideraciones que pocos hombres son capaces de enfrentar sin que se desate también su malestar. Por último, la afirmación de que las preguntas de valor son preguntas auténticas y susceptibles de solución, al menos en principio, y que la política es una rama de la empresa intelectual capaz de plantear proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas, fue puesta en entredicho por los románticos alemanes hacia finales del siglo XVIII con consecuencias violentísimas de tipo revolucionario. Estas consecuencias todavía están entre nosotros; han destruido los cimientos de las viejas creencias y, tanto como causas o síntomas, caracterizan a los más violentos estallidos políticos y morales de nuestro tiempo.

Me ocuparé, una por una, de estas tres grandes crisis<sup>3</sup>. Empezaré por la primera: la cuestión del hombre en tanto animal social.

#### IV

Hoy día es un lugar común ampliamente reconocido el que los griegos del período clásico, y en particular Atenas y Esparta en el siglo V a.C., concebían a los seres humanos en términos esencialmente sociales. Las pruebas de esto apenas hace falta aportarlas. La tragedia y la comedia áticas en el siglo V, y los historiadores Herodoto y Tucídides, daban por descontado que la vida natural del hombre es la vida institucionalizada por la *polis*. La idea de resistencia a la misma —en nombre de la libertad individual o incluso el retiro pacífico desde la plaza pública a la vida privada— apenas se concebía. *Idiotes* significa simplemente «ciudadano privado», pero en la medida en que tal persona se ocupa de sus cosas en detrimento de las de la ciudad, puede ser un término peyorativo, igual que la palabra moderna etimológicamente ligada a ella. En cuanto a los filósofos —aquellos que de forma consciente estudian los presupuestos comúnmente aceptados e investigan sobre los fines de la vida—, si tomamos a los dos grandes maestros cuyas obras dominaron el pensamiento griego y el posterior —Platón y Aristóteles— el acento sobre los valores sociales es abrumador en sus obras. «Hay que considerar que ninguno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo», dice Aristóteles, «sino todos a la ciudad, pues cada uno es una parte de ella»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Sólo se trata aquí la primera crisis: véase p. 31.

<sup>4</sup> *Política*, 1337a27; compárese con *Ética a Nicómaco*, 1180a24-9, y *Metafísica*, 1075a19.

Esta sencilla fórmula pudiera valer como fórmula que resume la actitud de todos los grandes pensadores de la Atenas clásica. Aristóteles, con cautela, matiza su tesis: pudiera haber demasiada uniformación en la ciudad. Los ciudadanos no deben ser aplastados, las diferencias de carácter y conducta deben recibir siempre un espacio adecuado en el que realizarse. Las virtudes de las que se ocupa Aristóteles son, en gran medida, las características de los seres humanos en sus relaciones entre sí dentro de un contexto social: la figura ideal del hombre generoso, distinguido, rico, imbuido de lo público, de espíritu liberal, de gran dignidad y amplitud de miras, que se eleva por encima de las cabezas de los ciudadanos corrientes de clase media, no es concebible salvo en términos de una sociedad bien organizada y ordenada. «El hombre es, por naturaleza, un animal cívico»<sup>5</sup>. Este sentimiento es central en los textos clásicos del arte y del pensamiento griego que se han conservado. No parece que para que se acepte esta proposición se precise de mayor argumentación porque resulta evidente que todos los hombres sanos lo creen sin discusión, forma parte de la concepción general del hombre. La soledad sólo la toleran los dioses o las bestias: es infrahumana o sobrehumana.

Esta también es la actitud general de Platón al margen de su aversión por la democracia ateniense. Algunos platónicos le suponen más interesado en la buena ordenación del alma o del espíritu que en la organización social o política. En ocasiones, observa que «que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto»<sup>6</sup> —y esto, en efecto, lo repite en *La república*<sup>7</sup>. Tanto Platón como Aristóteles hablan de la vida contemplativa como lo más alto que un hombre puede alcanzar. Su percepción es que el fin último que persiguen todas las cosas, la respuesta a la pregunta de por qué las cosas son como son y quieren ser lo que quieren ser: *eso* colma la búsqueda de la verdad, tanto en la teoría como en la práctica. La vuelta a la caverna y al mundo de las ilusiones, donde el hombre persigue fines falsos, pelea, disputa y se agita en vidas insustanciales y viciosas —este retorno, se contempla simplemente con extrema repugnancia. Sin embargo, hay que retornar. ¿Por qué? ¿Por qué hay que crear una sociedad en la que el sabio —Sócrates— no sea condenado a muerte? ¿O por qué sólo el Estado puede proporcionar la educación que hace a los hombres capaces de virtud y conocimiento, y la aprehensión única de la realidad que proporciona seguridad moral e intelectual y satisfacción? Éstas son respuestas diferentes y no

<sup>5</sup> *Política*, 1253a-3.

<sup>6</sup> *Apología*, 41 d1.

<sup>7</sup> 613a.

consistentes entre sí: pero lo que tienen en común es la percepción de que los hombres no pueden ni deben vivir fuera del Estado.

Es cierto que Sócrates se mantuvo, en general, distante de estas cosas: obedeció las leyes y realizó su servicio militar con excepcional distinción, pero se mantuvo alejado de la política, si creemos lo que nos dicen los que sobre él escribieron, debido a que la democracia ateniense era demasiado corrupta y nadie que supiera lo que es la verdad querría las baratijas que ofrece una sociedad viciosa. Sin embargo, una de las acusaciones que se le hizo fue la de que estaba muy próximo a Critias, jefe de los tiranos que al tomar el poder instituyeron el reinado del terror y realizaron una carnicería entre los demócratas. Sócrates no fue acusado de dar la espalda a la vida cívica sino de delinquir «corrompiendo a los jóvenes»<sup>8</sup> y de sembrar el escepticismo en relación a los valores que preservan el tejido social y, sin duda, por ser amigo de Alcibíades, que era un traidor, y de otros jóvenes de buenas familias que despreciaban a los tenderos y curtidores que constituían el grueso del electorado ateniense; en otras palabras, por predicar doctrinas favorables al gobierno de una élite, quizá de una élite racional, pero de todas formas de personas situadas por encima del ciudadano corriente, oligarcas que creen en sus propios valores de superioridad y no en la igualdad o en la mayoría de votos.

Esto no es distanciamiento político sino subversión activa frente a un tipo particular de vida política. En el *Critón*, en el que las leyes interpelan a Sócrates ante su próxima muerte, éstas le dicen que es hijo y esclavo de las mismas. Estaba entre los que aprobaron las leyes y, una vez promulgadas, el deber del ciudadano es obedecerlas —queda fuera de lugar el rescindir tal compromiso. El ciudadano debe más a las leyes que a sus padres biológicos<sup>9</sup>. Sócrates lo da por descontado; no lo discute: la moral le integra a uno en la sociedad, y sobre todo, uno no ha de destruir las leyes desobedeciéndolas aunque sean injustas o aunque uno sufra la injusticia por su culpa. Las exigencias del tejido social son supremas. La proposición de que Platón estaba interesado únicamente o principalmente en la creación de las condiciones en las que la minoría suficientemente agraciada como para descubrir la verdad tuviera las condiciones para realizar sus estudios es insostenible. Al margen de cómo se interprete *La república*, *El político* es un tratado no sobre los fines, sino sobre los medios —cómo debe llevarse a cabo por aquellos responsables la única vida que, de acuerdo con él, los hombres pueden vivir mientras siguen siendo hombres, a saber, la vida de la ciudad. La virtud para

<sup>8</sup> *Apología*, 24 b-c.

<sup>9</sup> 50c-51c, especialmente 51a.



Platón es fruto de la educación dirigida por el Estado. Un mal Estado ha de ser reformado o abolido, pero no en favor de una asociación difusa de individuos. No hay nada a lo que se oponga más amargamente que a una ciudad en la que haya «licencia para hacer lo que a cada uno se le antoje»<sup>10</sup>. La afirmación más virulenta de esto se encuentra en un pasaje famoso de *Las leyes* donde, tras criticar a Esparta como Estado militarista —un «régimen de campamento»<sup>11</sup>— declara, unas cuantas páginas más adelante:

Pero lo más importante es que jamás haya nadie, varón ni hembra, que no esté mandado, ni nadie cuya alma esté habituada a hacer nada de por sí ni aisladamente ni en asuntos serios ni tampoco en cuestiones de juego, sino que antes bien, tanto a lo largo de las guerras todas como durante la paz, se viva siempre mirando y siguiendo al jefe y dejándose gobernar por él hasta en lo más mínimo [...] en una palabra, instruir al alma para que se acostumbre a no pensar siquiera ni a saber en modo alguno hacer nada aparte de los demás<sup>12</sup>.

Sin duda, esto fue escrito en la amargura de su vejez, tras el fracaso del experimento siciliano, cuando su apasionada creencia en la razón humana pudo haberse debilitado por su experiencia del vicio y la insensatez de los hombres. Sin embargo, en versiones más suaves, esta es la tecla que siempre pulsa Platón cuando surge la cuestión de la organización política. La reducción de la vida social a un único y riguroso modelo inspirado por la lógica o por las matemáticas podría contener la hostilidad latente en toda asociación humana y los problemas que surgen de reconciliar la multitud de hombres y fines, o de mezclarlos en una forma de vida viable digna de seres humanos, en que se supone consiste el arte o la ciencia de la política. Sea como fuere, está claro que cuando Platón piensa en el hombre lo hace en un contexto social. En su visión, el hombre está entre otros hombres. Su moral es una moral social, aunque no en el grado en el que lo es en Aristóteles, para el que la moral se deduce de la política. Descubrimos lo que debe hacer el hombre al interrogarnos a nosotros mismos sobre qué funciones ha diseñado la naturaleza en él para que realice de acuerdo con el modelo para el que fueron creadas. La ciudad griega se deriva de este modelo. Cuando la asociación es demasiado grande, como en Persia, o demasiado tosca, como entre los bárbaros, o no existe en absoluto —cuando la desintegración es un hecho y los hombres se encuentran a expensas de ellos mismos—, se produce la degeneración, la anormalidad. La norma es el equilibrio de fuerzas y pecu-

<sup>10</sup> *República*, 557b5.

<sup>11</sup> 666e.

<sup>12</sup> 942a-c.

liaridades encarnadas en la ciudad. El peor y más corrosivo de los vicios —la injusticia— es turbar dicho equilibrio. Las mejores constituciones son aquellas que establecen un equilibrio entre las cosas, que preservan el modelo y que crean una estructura dentro de la cual los hombres puedan realizarse socialmente, y, por tanto, moral e intelectualmente. El carácter de los hombres es definido en términos del tipo de sociedad para el que fueron creados por la naturaleza. Tenemos el hombre democrático, el oligárquico, el plutocrático: ladrillos modelados en términos del edificio en el que naturalmente han de encajar. Éste es el más articulado de los ideales de vida griegos.

¿No había oposición al mismo? ¿Qué pasó con Antígona, que desafió las leyes del Estado para enterrar a su hermano? Se enfrentó a las leyes de Creón, pero no en nombre de una convicción individual o de los valores de la vida privada: apeló a las leyes no escritas, ni de hoy ni de ayer, a las que toda la humanidad está sujeta, leyes válidas para toda sociedad humana, pero no para los individuos que carecen de lazos sociales. Es una demanda que se realiza desde una moral a otra, no desde la moral individual a la social.

¿Y los sofistas? Aquí nos encontramos con un problema importante pero desafortunadamente insoluble, puesto que no sabemos mucho de sus enseñanzas. Quizá no escribieron muchos libros o acaso los que escribieron perecieron —porque conocemos, al menos, algunos títulos de sus obras, gracias a los opositores de Sócrates y Platón, que no han sobrevivido. Pero nuestra principal autoridad acerca de lo que creían Protágoras, Pródico, Hipias y Trasímaco es lo que Platón y Aristóteles nos dijeron. Sabemos un poco más gracias a otras figuras como Antifón, pero el grueso de lo que conocemos viene de fuentes enemigas, de las caricaturas de un hombre que los odiaba tanto como Aristófanes —con la salvedad de que éste incluía a Sócrates entre los sofistas—, y que pintó geniales retratos satíricos. La verdad de los hechos acerca de los allí descritos ha quedado olvidada para siempre. Quiero volver más adelante sobre este punto puesto que es profundamente relevante para la totalidad de mi argumento. Pero de momento permítanme decirles únicamente que los sofistas, igual que los oradores o los dramaturgos, dan pruebas de grandes discrepancias acerca de qué tipo de Estado es el mejor, pero no de oposición a la supremacía de las instituciones sociales.

Licofrón pensó que la división en clases era artificial, una obra no de la naturaleza sino de la voluntad humana o del prejuicio. Alcidas (y en cierta manera Eurípides) pensó que la institución de la esclavitud era artificial pues por naturaleza son todos los hombres iguales, y lo mismo puede decirse de la distinción entre griegos y bárbaros. Antifón dijo: «Ninguno de nosotros es por definición bárbaro o griego puesto que todos respiramos el aire

por la boca y las fosas nasales»<sup>13</sup>. Ser bárbaro o griego es una convención humana que, presumiblemente, puede deshacerse a voluntad. Arquelao pensaba que la distinción entre justicia y deshonestidad era el resultado de acuerdos humanos y no de la naturaleza; Faleas pensó lo mismo acerca de las cualidades de la propiedad. Critias pensó que Dios era una invención que tenía el propósito de mantener el orden entre los hombres porque a menos que se les enseñara que hay siempre un ojo vigilante que todo lo ve, aunque los hombres no lo vean, que establece cómo han de comportarse y que está dispuesto para castigar las transgresiones, éstos se comportarían mal cuando creyeran que nadie les veía, y se subvertiría la sociedad.

Los sofistas son relativistas, igualitaristas, pragmatistas, ateos, pero en su mayoría no son individualistas, en la medida en que se podía ser tal cosa a finales del siglo V. Querían cambiar la sociedad pero no concentraron su atención en el individuo ni en su carácter y necesidades. Discrepaban acerca de qué tipo de sociedad es la más racional. Querían eliminar lo que no eran sino supervivencias tradicionales. Criticaban las instituciones que consideraban carentes de fundamento pero no la vida institucional como tal. Parece que algunos eran demócratas y que otros no. Una de las grandes paradojas de la historia es que la democracia, que es la mayor gloria política de Atenas, fue defendida por tan pocos que casi cada escritor que ha sobrevivido es, en alguna medida, un enemigo o crítico suyo. El ideal es la *isonomía*, la igualdad ante la ley —«la más bella de todas las palabras», tal como Herodoto hace que Otanes la denomine<sup>14</sup>—, o la *eunomía*, el orden bueno, un eslogan conservador. La igualdad se define contra la tiranía y el gobierno arbitrario. Aristóteles piensa que un Estado es satisfactorio cuando los hombres gobiernan y, a su vez, son gobernados<sup>15</sup>, mientras que el cínico Antifón se pregunta si habrá algún hombre que no prefiera gobernar injustamente en lugar de ser gobernado justamente por otros.

No hay rastro aquí de genuino individualismo, la doctrina de que hay valores personales —placer, o conocimiento, o amistad, o virtud o autoexpresión en el arte o en la vida— a los cuales han de subordinarse los acuerdos políticos y sociales: para los cuales crearon una base, un instrumento desde luego indispensable, pero finalmente únicamente un medio. Lo que presuponen es, por el contrario, que todos estos valores sólo pueden desarrollarse sólo dentro y como parte de la vida en la *polis* griega. Ignorar las convenciones sociales para beneficiarse es no tener bien la cabeza. Incluso

<sup>13</sup> Diels-Kranz, sexta ed., 87 B 2. 24-34 (ii 353).

<sup>14</sup> 3.80.6.

<sup>15</sup> *Política*, 1317b2.

Trasímaco, que piensa que la justicia es el interés del fuerte, no dice que sea concebible la vida fuera de la asociación íntima entre amos y esclavos. Calicles, en el *Gorgias*, de Platón, nos habla del ingenioso egoísta, audaz, carente de escrúpulos, interesado, que aparta de su paso las instituciones de la ciudad cual si fueran trampas y las pisotea para hacer lo que quiere —esto es, la ley del más fuerte: la naturaleza exige despotismo, no individualismo. Lactancio tiene razón al pensar que Sócrates no ganó en la discusión contra Trasímaco y los que piensan como él; la opinión común que capitanea contra él no es suficiente frente al individualismo feroz de ese tipo. Pero resulta evidente que Platón piensa que ha refutado las pretensiones de esos egomaniacos, con su distorsionada visión de las cosas, lo que les costará caro en último término.

Llegados a este punto podrían preguntarme si me he olvidado de la más grande profesión de fe política, la oración fúnebre de Pericles tal como fue relatada por Tucídides, el discurso más importante de este género, sin comparación alguna, de toda nuestra historia. Ciertamente, Pericles dice que Atenas se diferencia de Esparta en que nosotros «practicamos la liberalidad tanto en los asuntos públicos como en los mutuos recelos procedentes del trato diario, y no nos irritamos con el vecino, si hace algo a su gusto, ni afligimos a nadie con castigos, que no causan daño físico, pero que resultan penosos a la vista»<sup>16</sup>. Hay una observación parecida, expresada con menos nobleza, en el discurso de Nikias a las desmoralizadas y derrotadas tropas atenienses en Sicilia, en el 416 a.C.<sup>17</sup> Eurípides también habla de la libertad de expresión<sup>18</sup>, y Demóstenes dice: «En Esparta no se pueden alabar las leyes, o de este Estado o de aquel otro; lejos de esto, sólo puede alabarse aquello que concuerda con su constitución»<sup>19</sup>; mientras que en Atenas la crítica libre de la constitución está evidentemente permitida.

¿Dónde conduce todo esto? Pericles dice que algunos Estados son más liberales que otros: no, como demasiado a menudo ha sido interpretado, que en Atenas los ciudadanos tienen derechos, naturales o conferidos por el Estado, para hablar como les plazca o para actuar como les guste dentro de determinados límites, dentro de los cuales el Estado no tiene derecho a intervenir. Este es el punto de vista que expone Gomme, pero me parece que está equivocado. No hay duda de que el individuo tiene «una amplia libertad en la vida privada»<sup>20</sup>, no hay duda de que hubo protestas de los conservadores,

<sup>16</sup> 2.37.

<sup>17</sup> 7.69 (Nikias «les recordó su patria con su gran libertad y con su libertad sin trabas para que cada cual viva su vida»).

<sup>18</sup> *Hippolytus*, 421-2; *Ion*, 672-5; *Phoenissae*, 390-3; *Temenidae*, frag. 737 Nauck.

<sup>19</sup> *Contra Leptines*, 20. 106.

<sup>20</sup> Herbert J. Muller, *Freedom in the Ancient World* (Londres, 1962), p. 168.

como Aristóteles, que se quejaba de los «hombres que viven como les da la gana» —o como dice Eurípides, «cada cual según le peta»<sup>21</sup>—, o el disgusto de Platón con una ciudad en la que había demasiada variedad, demasiados extranjeros, demasiadas mujeres y demasiados esclavos que se daban demasiada importancia y que presumían de comportarse como si fueran casi ciudadanos. La *Constitución de Atenas* de pseudo-Jenofonte lanza una diatriba contra los residentes extranjeros y los esclavos. Isócrates se queja de que no hay suficiente control moral sobre las vidas privadas y que el aeropago debería reafirmar su antigua autoridad sobre estas materias. Todo esto implica que la vida en Atenas era bastante más libre, que había más variedad, y que quizá había más caos que en la totalitaria Esparta o que tal vez en otros Estados organizados de forma más estricta, más militarizados. Pero lo que dice Pericles es, en efecto, lo que cualquier director de colegio orgulloso del espíritu de su escuela, o lo que cualquier comandante orgulloso del espíritu de su ejército, diría: no necesitamos la compulsión. Lo que otros Estados consiguen forzando a sus ciudadanos para que lo hagan, los nuestros lo realizan porque están sinceramente comprometidos con su ciudad, porque tienen una lealtad espontánea, porque sus vidas están ligadas a la ciudad en la que depositan su fe y de la que se sienten orgullosos.

Esto está muy lejos de la afirmación de los derechos de los individuos. Los escolares, por muy ilustrados que sean, no tienen derechos frente a sus maestros. La escuela puede enorgullecerse del hecho de que no tiene que amenazar ni coaccionar, castigar o intimidar, pero es el espíritu colectivo de la escuela, la solidaridad entre sus miembros lo que se está valorando: el Estado ateniense es el objeto de su propia devoción y los hombres están dispuestos a sacrificarse, si creemos a Pericles, sobre su altar. Pero sacrificarse libremente es sacrificarse, entregarse sin coacción es entregarse; y el vicio y el error siguen siendo que cada cual siga su propio camino, satisfaciendo su propia naturaleza individual. A Tucídides le gusta Pericles pero no le gusta Cleón. Demóstenes cree en la libertad política, en la libertad frente al gobierno de otros Estados —esto es, Macedonia—, y lo mismo ocurre con Pericles y con todos los grandes atenienses. Unos creen en una organización laxa y otros en una firme, pero no hay aquí un ápice de individualismo, de que el valor del Estado consista en que contribuya a las satisfacciones individuales de sus miembros individuales. Sus vidas han de organizarse para el Estado; y éste no tiene obligaciones para con ellos, sólo exigencias; los individuos no le pueden plantear demandas pues sólo tienen para con él obligaciones. Pero en un Estado bien organizado y armonioso, tal como Pericles

<sup>21</sup> Aristóteles, *Política*, 1310a33; Eurípides, frag. 883 Nauck.

representa a Atenas, las exigencias no se hacen mediante presión: son satisfechas espontáneamente y nadie rechaza a su vecino por ser diferente de uno mismo. Variedad frente a uniformidad, espontaneidad frente a coerción, lealtad frente a tiranía, amor frente a miedo: estos son los ideales de Pericles. Por muy atractivos que puedan parecer no son lo mismo que el individualismo ni que (en un estadio muy posterior en el desarrollo humano) la noción de derecho del individuo frente a los abusos del Estado, cuando éste primero reclama el terreno sacrosanto dentro del cual uno puede hacer literalmente lo que le plazca, por muy estúpida, excéntrica o irritante que sea su conducta.

Éste es el testimonio de los principales autores. Hay algunas voces disidentes; son pocas y dispersas, y tendré ocasión de comentarlas más tarde. Aristóteles pudo haber sido un conservador pasado de moda al final de sus días, pero su concepción de la naturaleza de la sociedad —la totalidad social armónica que persigue fines implantados en ella por la propia naturaleza, y a la que todo elemento ha de subordinarse, de forma que la moral y la política son totalmente sociales y educativas, tal como lo explica en sus tratados sobre cuáles son las relaciones entre los diversos fines naturales de los distintos componentes de la sociedad, y sobre cómo han de realizar sus funciones, naturales, de la forma más efectiva y fructífera posible— es esta visión la que, desde entonces conquistó al mundo antiguo, la Edad Media y una buena cantidad de sociedades modernas.

Llegados a este punto hay que constatar un desarrollo curioso. Aristóteles murió en el 322 a.C. Unos dieciséis años después, Epicuro comenzó a enseñar en Atenas, y después de él Zenón, un fenicio de Kitión, en Chipre. A los pocos años la suya fue la escuela filosófica dominante en Atenas. Es como si la filosofía política se hubiera desvanecido súbitamente. Ya no se habla de la ciudad, de la educación de los ciudadanos con vistas a la realización de sus obligaciones dentro de ella, de las constituciones buenas y malas, nada de nada<sup>22</sup>. Nada sobre la necesidad de jerarquías o de sus peligros; nada sobre el valor de las pequeñas comunidades organizadas, de una vida social extrovertida como señal y criterio de naturaleza humana; nada acerca de cómo formar especialistas en el gobierno de los hombres, o acerca de la organización de la vida de forma que los distintos talentos sean adecuadamente recompensados, con la explicación de que las distintas constituciones

<sup>22</sup> Cabe pensar que a Berlin le habría gustado matizar en algún grado esta afirmación para dar cuenta de *La República* de Zenón, una respuesta (de la que sólo sobreviven fragmentos) a la obra homónima de Platón. Véase Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City* (Cambridge, CUP, 1991). (Nota de H. H.)

ponen el énfasis en distintos tipos de talento y carácter. La moral personal ya no se deduce de la moral pública, la moral ya no es una rama de la política, la totalidad ya no precede a las partes, la idea de satisfacción como algo necesariamente social y público desaparece sin dejar rastro. En veinte años o menos nos encontramos que en lugar de jerarquía, igualdad; en lugar de la superioridad de los especialistas, la doctrina de que todo hombre puede descubrir la verdad por sí mismo y vivir la buena vida tan bien como cualquiera, al menos en principio; en lugar del énfasis en los talentos intelectuales, la habilidad o la pericia, ahora se subraya la voluntad, las cualidades morales, el carácter; en lugar de la lealtad, que mantiene unidos a los grupos pequeños, a los grupos modelados por la tradición y por las memorias, en lugar del encaje orgánico de todas sus partes y funciones, aparece un mundo sin fronteras nacionales o de la ciudad; en lugar de la vida exterior aparece la vida interior; en lugar del compromiso político, que se da por descontado por los principales autores del período anterior, surgen los sermones que recomiendan el total desentendimiento. En lugar de la búsqueda de grandeza, gloria, fama inmortal, nobleza, espíritu público, autorrealización en la acción social armoniosa, de los ideales caballerescos, tenemos ahora la idea de la autosuficiencia individual, del elogio de la austeridad, un énfasis puritano en el deber, y sobre todo una insistencia constante sobre el hecho de que el más alto de todos los valores es la paz del espíritu, la salvación individual, que se obtiene no mediante el conocimiento de tipo acumulativo, ni por el incremento gradual de la información científica (como enseñaba Aristóteles), ni por el uso sensato del juicio en las cuestiones prácticas, sino por la conversión súbita —un destello de la luz interior. Los hombres se dividen en los conversos y en los no conversos. No hay categorías intermedias —están los que se han salvado y los que no, los que son sabios y los que son estúpidos. Uno sabe cómo salvar su alma o no sabe cómo salvar su alma. Uno puede ahogarse igual de fácil en un pie de agua que en una brazada, decían los estoicos. Uno está en Canopo o no está allí: estar un milímetro fuera de Canopo o estar a miles de kilómetros de allí es igualmente no estar en Canopo todo o nada. Es algo parecido al súbito puritanismo que siguió a la época isabelina.

Para el más antiguo de los dos maestros, Epicuro, el Estado apenas existe. El problema es cómo evitar el daño, cómo escapar a la miseria. La realidad —naturaleza— es gobernada por leyes de hierro que los hombres posiblemente no pueden cambiar. No se puede destruir la naturaleza ni tampoco eludirla, pero puede evitarse chocar con ella innecesariamente. ¿Qué hace infelices a los hombres? El miedo a los dioses, la superstición, el miedo a la muerte, el miedo al dolor —y ahí viene ese elaborado ritual, esa concilia-

ción, esa obediencia a los poderes infernales que se denomina religión. Pero, ¿qué ocurriría si los dioses, concediendo que existan, no estuviesen interesados en los hombres, sino que vivieran felizmente en su mundo remoto, despreocupados de los asuntos terrenales? Si desaparece el miedo a los dioses entonces la carga se aligera. En cuanto al dolor, la pericia en su gestión también lo disminuye, para mí y para mis vecinos. Si el dolor es de una intensidad intolerable entonces no durará mucho y la muerte me librá de él; si persiste, entonces no puede ser intenso y viviendo con cuidado, siguiendo las prescripciones de la naturaleza, uno puede evitar el dolor y la enfermedad. ¿Qué más queda en la vida? Felicidad, paz, armonía interior. ¿Cómo pueden lograrse? No mediante la búsqueda de la riqueza, del poder, del reconocimiento, porque esto te expone a la competición y al sudor y al agotamiento del combate. La vida pública da más sinsabores que alegrías; sus recompensas no merecen la pena porque lo único que hacen es multiplicar nuestra ansiedad. Evita las situaciones en las que te haces susceptible de dolor. Todos los hombres son vulnerables: deben reducir la superficie vulnerable que puede ser dañada por otros hombres, o por cosas y hechos. Esto ha de hacerse evitando toda forma de compromiso. Epicuro predica apasionadamente, en tanto hombre que busca suprimir todas las pasiones en tanto fuentes de dolor y problemas, contra lo que hoy se denomina una actitud *engagé* en política. *Lathe biosas*<sup>23</sup>: pasa por la vida de la forma más oscura que puedas. Si evitas llamar la atención sobre ti evitarás que te hagan daño. La vida pública ofrece recompensas que sólo son engaños dolorosos. Sé como un actor<sup>24</sup>. Representa el papel que te ha sido asignado pero no te identifiques con él. Sobre todo, nada de entusiasmo, *pas trop de zèle*. Paga tus impuestos, vota, obedece las órdenes, pero refúgiate en ti mismo. «El hombre, por naturaleza, no está adaptado a la vida en comunidades cívicas»<sup>25</sup>. «Enfrenta cada deseo con la pregunta: ¿qué gano gratificándolo y que perdería si lo elimino?»<sup>26</sup>.

¿Hay que ser justo? Sí, porque si engañas —rompes las normas— puedes ser descubierto, y otros podrían, puesto que no son sabios desapasionados como tú, castigarte o, cuando menos, odiarte; y si te inquieta el miedo a verte expuesto, esto arruinará tus placeres. No hay valor en la justicia en cuanto tal; la justicia es sólo un medio para evitar el exceso de fricción con los otros, de ir tirando. La razón que la sustenta es la utilidad: todas las so-

<sup>23</sup> Frag. 551 Usener: literalmente, «Escapa sin que se note que has vivido».

<sup>24</sup> Bion, frag. 16A Kindstrand.

<sup>25</sup> Véase Epicuro, frag. 551 Usener (p. 327, líneas 9-10).

<sup>26</sup> Epicuro, frag. 6, 71 Arrighetti.



ciedades están fundadas sobre un contrato social mediante el que se establecen mecanismos que hacen posible que los seres humanos no se inmiscuyan demasiado en el camino de los demás.

¿Y el conocimiento? ¿Es algo deseable? Por supuesto, dado que sólo de esta manera sabrás lo que quieres hacer y lo que quieres evitar para alcanzar la paz y el contento. «Vana es la palabra del filósofo que no alivia el sufrimiento del hombre»<sup>27</sup>. Éste podría ser el lema, hoy día, de la Fundación Rockefeller. El conocimiento no es un fin en sí mismo; nada es un fin en sí mismo con la excepción de la felicidad individual, y ésta se obtiene mediante bienes confiables: el amor de los amigos, que es una fuente positiva de placer, y los goces de la vida privada.

¿Hay que buscar la riqueza? No en cuanto tal, porque conduce a miedos, conflictos, pero si se cruza en tu camino es irracional el rechazarla. El hombre sabio ha de ser capaz de apañarse con agua y pan, pero si el lujo aparece en su camino, ¿por qué no ha de aceptarlo? La vida pública es un cepo y un engaño y uno ha de participar en ella sólo si lo necesita —para evitar el dolor— o si acontece que uno tiene un temperamento inquieto o por disfrute: esto es, si ofrece algún tipo de opiáceo que no te ofrecen otras cosas. Uno no puede tener todo lo que uno desea: querer y no obtenerlo le hacen a uno esclavo de sus deseos, como si te zarandearan fuerzas más poderosas que uno mismo. Puesto que no puedes obtener lo que deseas, debes intentar querer sólo lo que puedas obtener —no puedes manipular el universo, pero puedes manipular tus estados psicológicos dentro de ciertos límites. Intenta no desear algo que te puede ser arrebatado con facilidad—. «Sólo hay un camino hacia la libertad: desdeñar lo que está fuera de nuestro alcance»<sup>28</sup>. No merece la pena afanarse en lo que no se puede conseguir.

Hay dos maneras de ser feliz: mediante la satisfacción de los deseos y mediante su eliminación. La primera puede alcanzarse solamente en una escala modesta, puesto que ni somos omniscientes ni omnipotentes, y las cosas son como son y no pueden cambiarse mucho; la segunda vía es la única que conduce a la paz y la independencia. La independencia lo es todo: las dos grandes palabras epicureas son *autarkeia* y *ataraxia* —autosuficiencia e imperturbabilidad. ¿Y la vida social? ¿Y la gloria de la ciudad? ¿Y la valentía ante los grandes peligros? ¿Y Alejandro con sus cascos emplumados aplastando a los esclavos del rey de Persia? Estas no son vías hacia la felicidad permanente. Únicamente excitan los deseos y le hacen a uno buscar más y más, y le esclavizan sin remedio a ambiciones imposibles de colmar, y le exponen a

<sup>27</sup> *Ibíd.*, frag. 247.

<sup>28</sup> *Encheiridion*, 19.2.

uno a esperanzas y miedos que le impiden descansar. El mayor logro de un hombre es enseñarse a no pensar. Esta es la lección que puede sacarse de la vida de Sócrates y no la organización social ni el valor de las matemáticas como vía hacia la verdad metafísica. No se vive mucho y uno ha de acomodarse de la manera más confortable en el rincón del mundo que le ha tocado. Si no te inmiscuyes en las vidas de otros, ni les envidias, ni les odias, ni intentas alterar sus vidas contra sus deseos, o si buscas el poder, entonces saldrás adelante.

Esta combinación de creencia en el racionalismo, que le libera a uno de la ansiedad y el fanatismo, y creencia en el utilitarismo y en las relaciones personales, como el supremo bien en la vida, resultó excesiva para las personas distinguidas y sensibles. Es una forma de retiro a lo profundo, de retiro a la ciudadela interior del alma individual e inviolable, tan protegido por la fortaleza y por la razón que nada puede turbarla, o dañarla, o romper su equilibrio. Godwin creía en algo así y se lo transmitió a Shelley, en cuyo platonismo juega su papel. En nuestros días formó parte de la ética de muchos intelectuales ingleses, y quizá algunos franceses y americanos, antes de 1914 —racionalistas, anticlericales, pacifistas, desdeñosos con la búsqueda de reputación o de riqueza—, que caían sobre todo en las relaciones personales y en el disfrute estético, en la amistad y en la producción y disfrute de la belleza, y en la búsqueda de la verdad sin adornos como lo único merecedor de la atención de los seres humanos. Virginia Woolf, Roger Fry, el filósofo G. E. Moore, y el joven Maynard Keynes creían en algo así. Cuando E. M. Forster declaró poco después de la última guerra, «si tuviera que elegir entre traicionar a mi país o traicionar a mi amigo, me gustaría tener el coraje de traicionar a mi país»<sup>29</sup>, expresó de forma militante el credo epicureo —una inversión radical de las creencias griegas anteriores. «El estudio de las leyes de la naturaleza crea hombres de insolente independencia de espíritu [*sobroi y autarkeis*] que se enorgullecen de los bienes propios del hombre [*idioti agathoi*], no de las circunstancias»<sup>30</sup>. La vida pública es parte de esas circunstancias, no del individuo. El Estado es un instrumento y no un fin. La salvación personal es lo único que importa. Se trata de una doctrina de la liberación mediante la autosuficiencia. Y esto es, de hecho, la transvalorización de los valores.

Los estoicos fueron, por supuesto, más influyentes que los epicureos. Zenón, que se trasladó a Atenas a finales del siglo IV a.C., era un extranjero, un fenicio de Chipre que enseñaba que la sabiduría consiste en la libertad

<sup>29</sup> *Two Cheers for Democracy* (Londres, 1951), «What I Believe», p. 78.

<sup>30</sup> Epicuro, frag. 6.45 Arrighetti.

interior, que puede lograrse mediante la eliminación de las pasiones de la propia constitución. El mundo es un modelo racional y ordenado, y puesto que el hombre es por naturaleza una criatura racional, comprender este orden es reconocer su belleza y su necesidad —las leyes de la razón están grabadas con letras imperecederas sobre nuestra razón inmortal<sup>31</sup>. Sólo si uno consigue sustraerse a las influencias que le arruinan —los errores acerca del mundo, inducidos por la estupidez o por la ignorancia o por una condición mala y corrupta—, entonces te volverás invulnerable frente a lo que hace a otros hombres viciosos e infelices. Comprender correctamente el mundo es comprender que todo en él es necesario y que lo que llamas mal es un elemento indispensable de una armonía mayor. Alcanzar esta comprensión es dejar de sentir los deseos comunes, los miedos, las esperanzas de la humanidad, y dedicarse uno mismo a una vida realizada en concordancia con la razón o naturaleza —que para Zenón son lo mismo, puesto que la naturaleza es la encarnación de las leyes de la razón universal. El sabio estoico observa que la razón gobierna el mundo. Si el dolor es parte de su designio, entonces ha de ser abrazado; debes ajustarte a él. «Hazlo lo peor que puedas, dolor», exclamó el estoico Posidonio, bajo el tormento de una enfermedad mortal, «hagas lo que hagas, no puedes hacer que te odie»<sup>32</sup>.

Puesto que todo hombre puede aprehender la necesidad racional de todo cuanto ocurre, no hay necesidad, para alcanzar la armonía, la estabilidad, la paz de espíritu, de ese mínimo de salud y de bienestar que Aristóteles concedía necesario para la felicidad. El rey Príamo, con ser valiente y bueno, no podía alcanzar la felicidad, de acuerdo con Aristóteles, porque sus desgracias eran demasiado grandes; de acuerdo con los estoicos sí podía. Lo único real es la razón básica que atraviesa la naturaleza y los hombres. ¿Para qué recopilar las minucias de 257 constituciones con el propósito de descubrir qué es lo adecuado para cada tipo de hombre, dónde, en qué climas, con qué tradiciones, si todos los hombres son fundamentalmente lo mismo y podemos descubrir, *a priori*, ejercitando la razón, las leyes eternas del mundo, en lugar de aprenderlas mediante la vía incierta de la inducción elegida por los peripatéticos? ¿Cómo podemos saber que algo es cierto? Porque a veces algo «casi nos agarra por los pelos [...] y nos empuja a asentir»<sup>33</sup>. Algunas verdades son incorregibles e irresistibles. Es más fácil mantener la armonía y la paz en algunas circunstancias que en otras: si el oro no se hubiera excavado y los lujos no los hubieran traído los barcos de lejos, habría más sencillez y

<sup>31</sup> *Stoicorum veterum fragmenta* (en adelante SVF), iii 360.

<sup>32</sup> *Loc. cit.* (p. 69, nota 31 *supra*) = Edelstein-Kidd T38.

<sup>33</sup> Sexto Empírico, *Adversas mathematicos*, 7 (*Adversas logicos*, 1), 257.

más paz, pero incluso en la sofisticada y corrupta Atenas de comienzos del siglo III a.C. podía lograrse la disciplina sobre la emoción y uno podría hacerse impermeable a la mala voluntad de los hombres o a los soplos de la fortuna. El barco ha de estar perfectamente sellado contra las filtraciones, pues si dejas la más mínima rendija por la que se deslicen los sentimientos te hundirás.

El ideal es la *apathia* —la falta de pasión. El sabio estoico es impasible, seco, distante, invulnerable; él es su rey, su sacerdote, su amo, su dios. Como los fariseos, a los que los compara Josefo, los sabios estoicos fueron acusados de frialdad, de hipocresía, de orgullo, de desdén, de pretenciosidad. El movimiento tuvo sus mártires: puesto que la miseria es resultado de desviarse de la razón, de estar demasiado atado a las personas y a las cosas, si las circunstancias se ponen muy negras o el tirano se vuelve demasiado brutal y amenazador, siempre se puede escapar a estas circunstancias disponiendo libremente de la propia vida. Los estoicos no defendieron el suicidio pero tampoco predicaron en su contra. Un hombre racional muere cuando la vida de acuerdo con la razón se vuelve imposible, cuando sus facultades se han degradado en exceso o cuando la vida cuesta un precio irracionalmente caro. El hombre es como un perro atado a un carromato; si es listo le seguirá. (Esto es lo que se llama seguir a la naturaleza —ser racional y sabio. Si no es sabio, le arrastrará y tendrá que seguirlo contra su voluntad.)

¿Cuáles eran las doctrinas políticas de los primeros estoicos? Sólo los sabios pueden vivir en paz y concordia. Pueden vivir en cualquier ciudad; da igual donde sea puesto que al carecer de pasiones no se encuentran ligados a ningún grupo particular de hombres. El lugar ideal para vivir no tendría templos para los dioses, no tendría estatuas, no habría tribunales, no habría gimnasios, ni ejércitos ni barcos de guerra ni dinero, porque los sabios no precisan de estas cosas; si vives a la luz de la razón, los conflictos, los miedos y las esperanzas que conducen a la erección de estas instituciones se desvanecerán. Zenón defiende la más completa libertad sexual: todos los niños serán niños de todos los habitantes. En la vida verdaderamente humana, según Zenón, «No deberíamos vivir en ciudades o *demes*, divididas estrictamente según nuestra idea de lo que es justo, sino que deberíamos considerar a todos los hombres como nuestros vecinos de *demes* y como conciudadanos; ha de haber una única vida y un único mundo, como si fuéramos un rebaño que pace reunido, alimentado por el mismo pasto»<sup>34</sup>. Éste es el mundo de los hombres buenos; sólo ellos pueden disfrutar del amor, de la amistad, de la armonía interior y exterior.

<sup>34</sup> SVF i 262. La palabra griega para «pasto» también significa «ley».

Esto es lo que predicó Zenón; y, como exclamó Plutarco entusiasmado, Alejandro de Macedonia lo realizó. Tarn se queja de que, de la misma manera que Aristóteles dividió a los hombres entre aquellos que son libres y aquellos que son esclavos por naturaleza, Zenón los dividió en buenos y malos, en los que se han salvado y los pecadores. Pero esto no es justo. Todo hombre puede salvarse, pero ningún hombre puede transformar su naturaleza aristotélica, fija, y pasar de esclavo a hombre libre. Lo que está claro es que así como Platón y Aristóteles deseaban organizar, crear y conservar un orden, el comunismo de Platón era, principalmente, una forma de criar ciudadanos adecuados. Zenón quería acabar con todo esto; tanto Zenón como sus discípulos Cleantes y Crisipo defendían la libertad social del tipo mas extremo: la promiscuidad sexual, la homosexualidad, el incesto, el canibalismo, la autorización para hacer todo aquello que no esté prohibido por *physis* —la naturaleza— porque todas las normas, tradiciones y hábitos a ella contrarios, si se examinan, se descubre que son artificiales e irracionales. Cuando se mira dentro de uno mismo, y sólo dentro de uno mismo —porque no ha de mirarse en ningún otro sitio (desde luego no hay que atender a las instituciones sociales, que son meramente externas, ayudas extrañas para la vida)— entonces encontrarás que algunas normas están grabadas en tu corazón por la propia naturaleza, mientras que otras son meras invenciones humanas, efímeras y dirigidas a fines irracionales que nada tienen que ver con el hombre sabio.

El estoicismo posterior absorbió mucho más de la doctrina aristotélica y se adaptó a las costumbres del Imperio romano, abandonando su marcado tono y contenido antipolítico —porque en principio el estoicismo es tan antipolítico como el epicureísmo. Ciertamente, Zenón impresionó al gobernador macedonio de Atenas, Antígono Gonatas, como maestro de virtud cívica. Él no le sirvió en persona pero le proporcionó discípulos que se convirtieron en capellanes de corte y en asesores personales de los reyes helénicos, y en ocasionales generales y prácticos reformistas sociales (como en Esparta). De cualquier manera, el rey, para los estoicos, no es una criatura divina como lo era para los pitagóricos o incluso para Aristóteles; es un ser humano, y puesto que es deseable que la vida humana sea tan racional como pueda ser posible, el sabio estoico puede aconsejarle e influir sobre él en la dirección correcta que, aunque no es su deber más esencial —éste consiste en ponerse a sí mismo en el estado mental adecuado y nada más—, crea las condiciones en las que los hombres, de manera más fácil, pueden salvarse a sí mismos, a través de la introspección y del autoexamen de las tareas que la razón les plantea.

Se dice a veces que Zenón creía en un Estado mundial, pero esta es una mala interpretación del texto de Plutarco: no tenía interés en absoluto en el

Estado. En oposición a Platón y a Aristóteles, creía que la sabiduría se aprende y se ejercita no en la *polis* ideal, sino en un mundo lleno de hombres sabios. La sociedad es fundamentalmente un obstáculo a la autosuficiencia. Es evidente que los hombres no pueden evitar la sociedad, y han de tomar lo mejor de ésta, pero esto está muy lejos de decir que la moral ha de deducirse de la política, lo privado de lo público, puesto que el camino correcto es el opuesto: regular las cuestiones públicas en concordancia con las normas de la moral privada. El hombre sabio o virtuoso ha de aprender a no turbarse por las tormentas de la vida pública, a escapar dentro de sí, a ignorar aquello que, siendo público, es en último término de escasa importancia. La distancia entre la *ataraxia* epicurea —imperturbabilidad— y la *apathia* estoica —falta de pasiones— no es grande. Placer o deber, felicidad o autorrealización racional, estos eran los ideales contrapuestos del mundo helenístico. Al margen de sus diferencias, eran lo mismo frente al mundo público de Platón, de Aristóteles y de los principales sofistas. La ruptura es inmensa y sus consecuencias grandes. Por primera vez gana terreno la idea de que la política es una ocupación indecente, inadecuada para el sabio y para el hombre bueno. La separación entre moral y política se hace absoluta; los hombres son definidos en términos individuales y la política, como mucho, se convierte en la aplicación de determinados principios morales a los grupos, en lugar de lo contrario. No es el orden público sino la salvación personal lo que importa. Sacrificar la salvación a las necesidades públicas es el más garrafal y fatal error que un hombre puede cometer; es la traición a todo aquello que le hace humano, a la razón que en él habita, a aquello único que confiere dignidad y valor a los hombres. No hace falta hablar de la influencia de esta concepción en el cristianismo y, en particular, en sus tradiciones agustina y quietista.

Todo esto es sorprendente. ¿Cómo pudo producirse una ruptura de este tipo tan sólo en dos décadas? En un momento dado, todos los principales pensadores parecen discutir cuestiones sociales y políticas; y menos de veinte años más tarde ninguno lo hace. Los aristotélicos están dedicados a recolectar plantas, a acumular información sobre los planetas, los animales y las formaciones geográficas; los platónicos están dedicados a las matemáticas; ninguno se ocupa en absoluto de cuestiones sociales o políticas; de pronto se convierte en una materia indigna de la atención de los hombres serios.

La explicación oficial, que adoptan la mayoría de los historiadores es, por supuesto, la destrucción de la ciudad-Estado por Filipo y Alejandro de Macedonia. El punto de vista convencional, adoptado por casi todos los historiadores de la cuestión (hay algunas honorables excepciones), es que los escritos de la mayoría de los pensadores reflejan las condiciones políticas de

forma directa y sin ambigüedades. Sófocles, el Pericles tucididiano, Esquilo y Herodoto son portavoces de Atenas en el momento cumbre de su poder y creatividad. Platón, Isócrates, el mismo Tucídides reflejan la tensión interior y el conflicto del inicio de la decadencia. Demóstenes representa la última y desesperada posición de la democracia independiente. Entonces sobreviene la batalla de Queronea, en el 338 a.C. La *polis* es destruida por la falange macedonia. Aristóteles —como la lechuza de Minerva que menciona Hegel<sup>35</sup>— habla del pasado, no del futuro, y está trasnochada para el tiempo en que escapa de Atenas en el 323. La *polis* deviene insignificante. Un mundo nuevo y grande se abre con los ejércitos de Alejandro, y el griego o el ateniense medio (según elija el autor), privado del sentido de intimidad y de seguridad proporcionado por los muros de la pequeña y confinada ciudad, se siente débil e insignificante en el nuevo y vasto imperio que se extiende hacia Oriente. No hay unidad natural a la que conceder su lealtad y en la que pueda agruparse para su seguridad.

Esta atmósfera nueva e inhóspita, en la que las coordenadas familiares han desaparecido, le hacen sentirse temeroso y solitario, y preocupado por su propia salvación personal. La vida pública declina. Las preocupaciones públicas se hacen irrelevantes. Menandro, el conciudadano y contemporáneo de Epicuro, escribe comedias sobre cuestiones del servicio doméstico. El naturalismo sustituye a la pintura y a la escultura idealizadas que representaban los ideales comunes de toda la *polis* —nobles objetos de devoción social y de admiración y emulación. La superstición llena el vacío que deja la desaparición de la religión del Estado. Los hombres se retiran dentro de ellos mismos. El tejido social se desintegra. Todos los hombres son iguales frente al déspota remoto de Pella, de Alejandría o de Antioquía. La comunidad orgánica ha sido pulverizada en sus átomos disociados. El estoicismo y el epicureísmo son formas naturales de fe para los hombres que se encuentran en estas condiciones.

Lo que resulta implausible acerca de esta descripción es que el cambio catastrófico —pues nada menos es lo que ocurre— acontezca tan rápidamente. Atenas era poca cosa frente a Queronea, y no dejó de ser una ciudad-Estado en el 337 a.C. Fue derrotada, pero había sido derrotada antes por los espartanos, y sin embargo seguía teniendo una vida suficientemente intensa como ciudad-Estado en el siglo IV, como muestran, para empezar, los discursos de los oradores. Había un destacamento militar en la Acrópolis; fue expulsado. Ciertamente volvió para someter a la ciudad rebelde. Sin embargo,

<sup>35</sup> Citado al final del prólogo de Hegel a *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: véase Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-1951), vol. 7, p. 37.

el sentimiento cívico siguió vivo; los hombres continuaron votando, eligiendo cargos públicos, se mantuvieron las liturgias. Las *poleis* no fueron disueltas por Alejandro o por sus sucesores: por el contrario, se crearon algunas nuevas. Las inscripciones no muestran un languidecimiento del espíritu público. No hubo colapso real hasta que los romanos aparecieron en escena. Sin duda, las ciudades perdieron su carácter independiente, especialmente en el terreno de la política exterior. Sería absurdo, por supuesto, negar que Alejandro transformó el mundo mediterráneo. Sin embargo, por muy firmemente que uno crea que la superestructura ideológica sigue fielmente los cambios en la subestructura social o económica —en este caso la organización política—, lo cierto es que no hubo una ruptura tan radical en la historia de la *polis*, a juzgar por la experiencia subjetiva de los ciudadanos, como para que explique una transformación tan abrupta, tan rápida y tan total del panorama político.

Que las conquistas de Alejandro fueron un factor relevante en dicho desarrollo es, por supuesto, verdad; pero resulta difícil suponer que esto, por sí sólo, sea suficiente para explicar lo que ocurrió. Es como si uno dijera que la conquista de Europa por Napoleón transformó totalmente el pensamiento social y político; no lo hizo. Lo modificó profundamente, pero entre los escritos de, por ejemplo, Hume y James Mill, o entre los de Kant y los de Hegel, no media el abismo que hay entre Aristóteles y Zenón. La gente no dice: «Mi viejo mundo se viene abajo, debo dedicar mi atención a otros aspectos de la experiencia. La vida exterior se ha vuelto aburrida, amenazante y plana; es hora de dedicarse a la vida interior». (Y si en este punto llamamos en nuestra ayuda al inconsciente sería razonable decir que no se trabaja tan rápido bajo la superficie.) La gente no dice esto, en particular en el mundo antiguo, donde los cambios eran mucho menos abruptos y catastróficos que en nuestra época. Lo único razonable es presuponer, por tanto, que el individualismo estoico y epicureo no nació completamente desarrollado de la cabeza de la ahora derrotada y humillada Atenas. Y, de hecho, los nuevos pensadores tuvieron sus predecesores, mencionados ocasionalmente por los historiadores de la filosofía de la antigüedad. Zenón fue discípulo de Crates, que fue un cínico, y él, a su vez, perteneció a la escuela de Diógenes, que floreció, si esta es la palabra adecuada para describir su peculiar vida, a mediados del siglo IV a.C. Sabemos que tras él se encuentran las figuras de Antístenes y Aristipo. Antístenes, que fue discípulo personal de Sócrates y que era conocido por su falta de interés en la vida pública o en el Estado, creía en la independencia, y su héroe era Heracles, ejecutor de grandes trabajos en beneficio de los hombres, siguió el estrecho camino de los principios. Aristipo, que se declaró extranjero en todas partes, afirmó que deseaba



«no gobernar ni ser gobernado»<sup>36</sup>, y por tanto se alejó bastante de Sócrates. Su lema era *ekho all oukh ekhomai* (poseo pero no soy poseído)<sup>37</sup>: disfruto de los placeres y los busco, pero no pueden hacer de mí un esclavo; puedo alejarme de ellos a voluntad. De todas formas, Antístenes estaba de acuerdo con Platón en una cosa, en que vencerse a uno mismo es la más difícil y más importante de las victorias. Aristipo era un cirenaico que llegó a Atenas desde un ambiente bien distinto; parece que creía que el placer, siempre que uno no se vea esclavizado por él, es el fin natural del hombre, mientras que los estoicos creían que era el enemigo que nublaba las pasiones y oscurecía la verdad y hacía perderse a los hombres, olvidar su camino, y quedar esclavizados por fuerzas más allá de su control; pero el ideal de ambos es el mismo: independencia, autoposesión, autoafirmación individual. Dado que la mayoría de los hombres están ciegos, esclavizados y sujetos a sentimientos irracionales, es muy probable que el sabio sea impopular y que se encuentre en peligro; de ahí su interés en influir a los gobernantes su forma de pensamiento.

Tras Antístenes, tras Sócrates también, se encuentra la enigmática figura de Antifón, el sofista de finales del siglo v, de quien al menos poseemos la prueba independiente de un papiro. Creía que se puede engañar a los hombres pero no a la naturaleza. Si comes alimentos venenosos, mueres; pero si cometes una injusticia, y nadie lo ve, no tendrás que sufrir por ello. Trae cuenta practicar la justicia sólo si hay testigos de tus actos —seres humanos sobre los que puedes proyectar una impresión, y una falsa impresión si es necesario. La anarquía es una situación dolorosa, por lo tanto hay una razón para enseñar a obedecer a los niños, pero si puedes hacer algo que está condenado por las normas humanas establecidas por seres humanos particulares, ¿por qué no hacerlo? Estaba en contra de los procesos judiciales porque al exigir justicia uno se hace enemigo de aquellos contra los que testifica, aunque lo hagas de manera honesta, y esto resultará en el futuro fuente de quebraderos de cabeza. De los fragmentos que nos restan se deduce que Antifón era un quietista pesimista que predicaba la necesidad de la autoprotección. El mundo está lleno de hombres violentos y peligrosos dispuestos a hacer sufrir a los inocentes. Lo que él hace es aconsejar a las víctimas cómo no meterse en líos. Esta es la primera voz audible, en la antigua Grecia, que dice —lo que Epicuro y sus seguidores repitieron después durante siglos— que la única vida satisfactoria es la que se vive cuando uno se mantiene fuera del alcance de aquellos que quieren hacerte daño, deslizándose hasta una

<sup>36</sup> Formulación de Sócrates de la posición de Aristipo. Jenofonte, *Memorabilia*, 2.1. 12.

<sup>37</sup> Diógenes Laercio, 2. 75.

esquina en la cual uno puede elegir y construir esa vida privada que es la única que puede satisfacer las necesidades más profundas del hombre. Esto es justamente lo que Platón quiere refutar —la opinión de que la justicia, la participación en la vida pública, no trae cuenta puesto que conduce al dolor, a la miseria y a la ambición frustrada. Si consiguió su propósito es algo que todavía se discute hoy día.

Diógenes fue aún más lejos. Declaró que había que destruir lo que hay —destruir los viejos valores y sustituirlos por valores nuevos. Proclamó que no pertenecía a ciudad alguna —porque eso es lo que significa ser cosmopolita— en el mismo sentido en que el *Manifiesto comunista* de 1847 declara que «los obreros no tienen patria» y «los proletarios no tienen nada que perder salvo sus cadenas»<sup>38</sup>. Sólo el hombre independiente era libre, y sólo la libertad le hacía feliz, haciéndole invulnerable. Habló con virulencia contra las artes, las ciencias y todas las gracias externas y se lo comunicó con deliberada rudeza a Alejandro. Los chistes gruesos que se le atribuyen forjaron de él la imagen de un hombre que buscaba conmocionar adrede a la opinión pública con el propósito de llamar la atención sobre la falsedad gratuita y las hipocresías convencionales de la vida civilizada. Defendió, según nos han contado, el desprecio por las convenciones: las relaciones sexuales y toda función íntima debían realizarse en público. ¿Qué nos impide hacerlo? ¿El hecho de que la gente quede conmocionada? ¿Y qué? ¿Por qué han de respetarse las reacciones de estúpidos o de hipócritas, esclavos de las convenciones, hombres que no entienden que los hombres sólo pueden alcanzar la felicidad y la dignidad siguiendo la naturaleza, esto es, ignorando los acuerdos artificiales cuando todos sus instintos les impelen en la dirección opuesta? Esto es puro individualismo, pero nuestras autoridades lo presentan como excentricidad y desórdenes menores.

Crates, un hombre rico, abandonó su riqueza, tomó unos pocos de sus bienes, los puso en un zurrón, y se convirtió en el misionero y el santo de la vida de acuerdo con la naturaleza. Convocó a familias infelices debido a miedos, celos u odios, reconcilió a enemigos, creó armonía y felicidad y, pobre y jorobado como estaba, se ganó el amor de una dama bella y aristócrata, que se casó con él contra toda oposición y se convirtió en su compañera misionera. El hombre debe ser libre, y sus posesiones han de ser tan pocas que puedan transportarse al hombro, en el zurrón, la *pera*, que se convirtió en el símbolo de los predicadores itinerantes de la secta cínica. Éstas son las palabras de Crates:

<sup>38</sup> Karl Marx, Friedrich Engels. *op. cit.* (p. 122, nota 15 *supra*), vol. 4, pp. 479, 493. cf. *eid. Obras Escogidas* (Moscú, s.f.), págs. 48, 60.

Es noble la ciudad *Zurrón* llamada,  
 fastosa, aunque mugrienta,  
 bella, amena, fecunda, y nada tiene.  
 No entra en ella demente parásito.  
 Ni pedicón obsceno  
 que de bardajerías se glorie.  
 Produce, sin embargo,  
 ajos, higos y panes,  
 entre quienes no hay guerras mutuamente,  
 ni se mueven la armas  
 por pedazos de cobre ni por gloria<sup>39</sup>.

Y de nuevo:

Que él tenía por patria  
 el propio menosprecio y la pobreza,  
 a quienes la fortuna no consume.  
 Que de Diógenes era ciudadano,  
 a quien nunca la envidia lazos puso<sup>40</sup>.

Estos son los predecesores del nuevo individualismo —no son muchos; son representados, por nuestras autoridades principales, como unas figuras marginales en el desarrollo de la cultura griega. ¿Pero de verdad fueron marginales? No podemos decirlo, porque la simple y fatal dificultad de toda esta descripción es que simplemente no sabemos ni qué doctrinas ni qué opiniones sostenían los griegos corrientes ni sus pensadores. La gran mayoría de la información viene de los escritos de Platón y de Aristóteles, y ellos no se preocuparon por atemperar sus prejuicios. Aristóteles es, quizá, un poco más neutral, académico y objetivo que Platón, pero sus propias opiniones son muy rotundas y muestra poca caridad con sus oponentes, ni más ni menos como el resto de los filósofos desde que se inició esta actividad. Lo que sabemos acerca de los sofistas del siglo V y sobre los cínicos y los escépticos de las llamadas sectas menores es tan fidedigno como si todo lo que supiéramos, por ejemplo, de los escritos de Bertrand Russell y del análisis lingüístico moderno, fuera lo que aparece en las historias soviéticas de la filosofía; o como si la única fuente que tuvieramos del pensamiento medieval fuera la propia historia de Russell del pensamiento occidental. Es difícil representar

<sup>39</sup> Lloyd-Jones-Parsons, *Supplementum Hellenisticum*, frags. 351, 352. 4-5.

<sup>40</sup> Diógenes Laercio, 6. 93.

a los propios oponentes con justicia, y Platón ni siquiera lo intentó, a menos que tuvieran simpatía por sus propias ideas, como Parménides o, en parte, Protágoras, mientras que los pensadores de los que estamos hablando eran lisa y llanamente enemigos cuyas ideas había que tumbar a toda costa.

El único punto que quiero dejar claro es que es esencialmente improbable que Zenón y Epicuro, Carnéades y la nueva academia surgieran completamente desarrollados y arrebataran la ética y la política de las debilitadas manos de los degenerados aristotélicos y platónicos. Otros estudiosos han percibido esto mismo y han realizado caballerosos esfuerzos encaminados a derivar el estoicismo, al menos, de fuentes orientales. Señalan, ajustadamente, que todos los maestros estoicos de cierta importancia procedían de Asia o de África. Grant y Zeller, Pohlenz y Bevan y toda una multitud detrás de ellos, piensan que no es accidental que Zenón y Persio procedieran de una colonia fenicia en Chipre, Herilo de Cartago, Atenodoro de Tarso, Cleantes de la Tracia, Crisipo de Cilicia, Diógenes el cínico de Babilonia, Posidonio de Siria, Panecio de Rodas, y otros de Sidón y Seleucia, Ascalón y el Bósforo, ¡ay! ni uno sólo de los estoicos nació en Grecia. Lo que esto implica es que estos hombres importaron las ideas orientales de la salvación personal, las concepciones en blanco y negro del bien y del mal, del deber y del pecado, de lo deseable de la disolución en el fuego eterno, del atractivo del suicidio. Y quizá se insinúa que esto resuena, si bien en una forma vaga, en la Biblia judía: en la idea de que la responsabilidad individual hacia Dios ya no es comunal en Jeremías, ni en Ezequiel, ni en los Salmos<sup>41</sup>. ¿Quién sabe? Quizá Filón de Alejandría, que siempre andaba tratando de persuadir a la gente de que Platón estaba familiarizado con las enseñanzas de Moisés, decía algo que tenía contenido.

Estas teorías resultan más interesantes como indicadores de que hay algo inexplicable en esta situación que del hecho de que en sí mismas sean plausibles. Epicuro, cuyas doctrinas, a estos efectos, están más cerca de las de los estoicos, era de pura sangre ateniense, aunque se hubiera criado en Samos. Diógenes vino de Sinope, pero Crates de Elis, y nadie sospechaba un origen extranjero en Antifón. No hay nada inherentemente no griego en las doctrinas de Zenón: la creencia en la razón universal, en la naturaleza, en la paz y en la armonía interna, en el autogobierno y en la independencia, en la libertad y en el tranquilo distanciamiento no son valores hebreos. Habló del deber en términos de normas absolutas, pero esto surge de su concepción de la razón como provisoría de fines, como en Platón —como una categoría rigurosa que no admite grados. No hay voces misteriosas que atruenen a los se-

<sup>41</sup> Jeremías 31: 29-34; Ezequiel 18: 20, 14: 12-20, 33: 1-20; Salmos 40, 50, 51.

res humanos, no hay presencias sublimes, misteriosas o terribles, cuya naturaleza resulte impío poner en duda: por el contrario, todo es bastante racional, bastante sistemático, claro y rutinario, demasiado positivista. No hay elemento de misticismo ni en Zenón ni en Epicuro. El himno profundamente religioso de Cleantes no es la expresión de un místico sino de un racionalista, de un creyente en la razón cósmica. Si estos hombres fueran de verdad extranjeros en su origen, en sus costumbres y en su apariencia, de cualquier manera, se asimilaron, con entusiasmo, al modelo griego, igual que muchos de los colonizados por la Roma imperial o los nativos del Levante o de la India, en Francia o en Inglaterra durante el siglo XIX. Estos movimientos son griegos de cabo a rabo. De hecho, Dodds se queja de que son demasiado racionalistas, de forma que los impulsos irracionales de los griegos forzaron a una vuelta a la superstición.

Aunque la revolución fue muy grande, el que no fuera súbita —porque los nombres de los filósofos que los precedieron o porque la oposición a las filosofías de Platón y de Aristóteles, han sido olvidadas o suprimidas— no es más que una conjetura, y descansa en consideraciones de plausibilidad general y no en que poseamos pruebas solventes.

¿Qué produjo la revolución? Permítanme que se lo resuma.

a) Se produjo un divorcio entre la política y la moral. La unidad natural ya no es el grupo, en términos del cual los hombres eran definidos como miembros naturales del mismo, e incluso como partes de un organismo, sino el individuo. Sus necesidades, sus propósitos, sus soluciones, su destino, es lo que importa. Las instituciones sociales pueden ser formas naturales de satisfacer las necesidades individuales; sin embargo, no son fines en sí mismas sino medios. Y la política, la disciplina que se ocupa de la naturaleza y del propósito de tales instituciones, no es una actividad filosófica que se interroga acerca de los fines y la naturaleza de la realidad, sino una disciplina técnica que explica a los hombres cómo obtener lo que necesitan o merecen, o lo que deben tener, hacer o ser —preguntas que son respondidas mediante el escrutinio ético o psicológico, y no mediante tratados acerca del Estado o acerca de la monarquía. Hay muchos de estos últimos, pero también hay manuales para gobernantes del período helenista o leales tributos y justificaciones de su conducta por sumisos filósofos cortesanos.

b) La única vida auténtica es la vida interior; lo exterior es prescindible. Un hombre no es un hombre a menos que sus actos estén dictados por él mismo y no le sean forzados por un déspota desde fuera o por circunstancias que no pueda controlar. La única porción de sí mismo que puede controlar es su conciencia interior. Si ejercita su conciencia para que ignore o rechace lo que no puede controlar adquirirá independencia frente al mundo

exterior. Sólo los independientes son libres, y sólo los libres pueden satisfacer sus deseos, esto es, obtener paz y felicidad. Tal independencia puede lograrse sólo mediante la comprensión de la naturaleza de la realidad. Pero mientras que para Platón y Aristóteles esta realidad incluye la vida pública —el Estado— como parte intrínseca de la misma, para los filósofos helenistas no es así; de ahí la decadencia de la filosofía política hasta que las necesidades de Roma y la práctica romana produjeron un aparente renacimiento se la misma.

c) La moral es la moral del individuo, pero no es lo mismo —y este punto tiene su importancia— que la idea de derechos individuales o lo sagrado de la vida privada. A Diógenes no le importaba si te molestaba su forma de vida, sus harapos, su miseria, su obscenidad, su conducta insultante, pero no buscaba la privacidad. Se limitaba a ignorar las convenciones sociales porque creía que aquellos que conocen la verdad no se horrorizarían, sino que querían vivir como él lo hacía. Hay más inclinación hacia la privacidad en Epicuro, pero allí tampoco hay un individuo que quiera mantener a los otros fuera de su rincón particular —el derecho a tener su propio espacio. Ésta es una idea muy posterior y aquellos escritores como Sabine o Pohlenz, que es mucho más académico, que hablan de la emergencia del valor nuevo de la privacidad y, que en el caso de Sabine, llegan a hablar de los derechos del hombre, malinterpretan profundamente el mundo antiguo. No es hasta que aparece una fuerza que se opone a los abusos del poder civil —la Iglesia cristiana en sus tempranas luchas contra Roma y, quizá antes que ella, los judíos ortodoxos que combatieron las políticas secularizadoras de Antíoco Epífanes— cuando se crea un conflicto de autoridad del que surgió la idea de que había que establecer fronteras más allá de las cuales el Estado no estaba autorizado a aventurarse. Incluso después, llevó siglos el que surgiera la idea de derechos individuales, ese concepto defendido con tanto apasionamiento por Benjamin Constant, de que los hombres necesitan un espacio, por pequeño que sea, en el que puedan hacer lo que les plazca, al margen de lo necio o falto de aprobación por los otros que resulte. La idea de libertad frente al control del Estado, que defendió su contemporáneo Humboldt, y que encontró a su más elocuente campeón en John Stuart Mill, ese concepto es completamente extraño al mundo antiguo. Ni Platón, ni Jenofonte, ni Aristóteles, ni Aristófanes, que deploraba el egoísmo, la rapacidad, la ilegalidad, la falta de sentido cívico y la irresponsabilidad de la democracia ateniense; ni Pericles, que defendía la sociedad «abierta» que presidía; ni los estoicos ni los escépticos ni sus sucesores, que no pensaban en otra cosa que en la autopreservación y en la autogratificación de los individuos —ninguno de ellos tuvo noción alguna de derechos del hombre, del

derecho a que a uno le dejen en paz, del derecho a no ser molestado dentro de unas fronteras identificables. Esto ocurrió mucho después y es un grave anacronismo querer encontrarlo en el mundo antiguo, sea griego o hebreo.

d) Pero lo que sucedió fue suficientemente dramático. Una de las patas en las que descansaba el trípode de la filosofía política occidental se rompió o, al menos, se resquebrajó. La salvación individual, la felicidad individual, el gusto individual, el carácter individual emergieron como el fin central, el centro de interés y valor. El Estado ya no es lo que era para Aristóteles —un grupo autosuficiente de seres humanos unidos por la búsqueda natural de la vida buena (esto es, satisfactoria)—, sino «masa de gente viviendo junta, gobernada por la ley» (tal como la definió Crisipo a comienzos del siglo tercero)<sup>42</sup>. Un hombre puede servir al Estado «si nada lo detiene»<sup>43</sup>, pero no es la función central de su vida.

Éste es el momento que señala el nacimiento de la idea de que la política no es merecedora del hombre verdaderamente valioso y que daña y degrada al hombre bueno. De esta actitud hacia la política apenas hay indicios anteriores, aunque quizá la vida de Sócrates, o quizá la de pensadores de tiempos pretéritos de los que sabemos muy poco la atestiguan también. En cualquier caso, desde ese momento en adelante, una nueva escala de valores asedia la conciencia europea. Los valores públicos y los individuales, que antes no se diferenciaban, van ahora en direcciones diferentes y, en ocasiones, chocan de forma violenta. Hay un intento por remediar la situación por parte de los estoicos de la República romana y del Imperio romano. Panecio lamenta la actitud violentamente antipolítica de Zenón e intenta argumentar que todo eso lo había escrito sobre «la cola del perro»<sup>44</sup>, esto es, cuando Zenón estaba todavía bajo la influencia del cínico Crates. Pero una vez que la totalidad imperecedera de la ciudad en la que lo público y lo privado no se distinguen es desplazada, nada podrá jamás restaurarla de nuevo al completo. En el Renacimiento, en la Edad Moderna, la idea de separación de los valores morales y políticos, la moral de la resistencia, del abandono, de las relaciones personales, frente a aquellas de servicio a la humanidad, es una de las cuestiones de más calado y debate. Esta fue la hora de su nacimiento.

Parece que llegó a su madurez y que comenzó a posesionarse de los espíritus de la ciudad más influyente en términos intelectuales que jamás haya existido, en algún momento entre la muerte de Aristóteles y la aparición de

<sup>42</sup> SVF iii 329.

<sup>43</sup> SVF iii 697. Zenón, SVF i 271.

<sup>44</sup> Diógenes Laercio, 7. 4.

estoicos y epicureos. Sabemos poco de este período intermedio. Teofrastró reinaba en el Liceo en lugar de Aristóteles, y creía en la *oikeiosis* —la afinidad entre toda forma de vida—, que hay un lazo natural que une a todos los hombres, unos con otros, no al servicio de una causa común, o en la marcha hacia un propósito compartido, o en la percepción de las mismas verdades, o en la unión mediante una convención recíprocamente aceptada, o por exigencias de utilidad, sino por el sentido de unidad de la vida, del valor de los hombres en cuanto hombres, de la humanidad como una única familia cuyos límites abarcan todo el mundo. Este no es un ideal político sino biológico y moral. ¿De dónde viene? Esta es una pregunta que quizá nunca seamos capaces de responder. ¿Antifón? ¿Pitágoras? Quien sabe. Platón y Aristóteles, si es que lo sabían, decidieron no decírnoslo.

e) La nueva época de individualismo es usualmente rechazada en tanto una edad de decadencia. Cornford dice que después de Aristóteles «nada queda sino la filosofía de los viejos, la resignación ante un ocaso que se sumerge por igual en el jardín del Placer y en la ermita de la Virtud»<sup>45</sup>. Sabine observa que el resultado de la decadencia de la ciudad-Estado es «una actitud derrotista, un ambiente de desilusión, una disposición al retiro y a la creación de una vida privada en la que los intereses públicos juegan un papel pequeño e incluso negativo»<sup>46</sup>. A continuación sigue un párrafo en el que se sugiere que los «los infortunados y los desposeídos» se hicieron oír de forma aún más violenta contra la ciudad-Estado y sus valores y «enaltecieron al lado más sórdido del orden social existente»<sup>47</sup>. «De Platón a Aristóteles», nos dice el mismo autor, «los valores ofrecidos por la ciudadanía todavía parecían fundamentalmente satisfactorios o, al menos, susceptibles de serlo; pero para algunos de sus contemporáneos y, cada vez a más, de sus sucesores, esto resultaba falso»<sup>48</sup>. ¿Cómo sabe que eran pocos? Si la literatura griega no refleja la democracia que entonces prevalecía sino, por el contrario, las críticas a la misma, ¿por qué habría de recoger un deseo, quizá ampliamente extendido, a favor de los valores privados y la salvación privada? ¿Por qué hemos de considerar a Platón y a Aristóteles mejores testigos del pensamiento general de su tiempo que a Pródico o a Antifón? ¿Son Burke y Hegel, puesto que poseían más genio, testigos más fiables del pensamiento de su tiempo que Paine o Bentham? ¿Si Goethe y Comte hubieran sido los únicos autores supervivientes de su época, con qué precisión podríamos de-

<sup>45</sup> Francis Macdonald Cornford, *Before and After Socrates* (Cambridge, 1932), p. 109.

<sup>46</sup> George H. Sabine, *A History of Political Thought*, cuarta edición (Forth Worth, 1973), p. 131.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, págs. 131-132.



ducir el panorama moral y político? Y en cuanto a la nota pesimista apuntada por Cornford y Sabine, ¿por qué hemos de asumir que la decadencia de la comunidad «orgánica» es un desastre sin paliativos? ¿No pudo tener un efecto liberador? Quizá acontezca que los individuos que viven en unidades mayores y más centralizadas sienten un mayor grado de independencia y menos interferencia. Rostovtzeff habla del «boyante optimismo» de las ciudades de la diáspora griega <sup>49</sup>. El gran salto adelante en las ciencias y también en las artes coincide con la teoría de Cornford del ocaso y de la desilusión y con el derrotismo del que hablan Sabine y Barker. Cada época tiene sus valores: el individualismo de la época helenista es atribuido por estos autores a la soledad de los hombres en la nueva sociedad de masas. Pero, ¿no será que lo que sentían no era soledad sino el ahogo de la *polis*? Primero se quejaron aristócratas como Heráclito y después lo hicieron otros. Lejos de ser una decadencia triste y lenta, significó una apertura de horizontes. El siglo III marca el nacimiento de nuevos valores, de una concepción nueva de la vida; su condena por Aristóteles y por sus discípulos modernos descansa en presupuestos que, como poco, no parecen de una validez evidente.

<sup>49</sup> M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (Oxford, 1941), p. 1095.



## RETROSPECTIVA FINAL

*Extractos de «Mi trayectoria intelectual»*

### *El determinismo*

La libertad política es un tema al que dediqué dos conferencias durante la década de los cincuenta. La primera se titulaba «Historical Inevitability»<sup>1</sup>. Afirmaba aquí que el determinismo ha sido una doctrina ampliamente aceptada entre los filósofos durante cientos de años. El determinismo afirma que todo suceso tiene una causa, a la que inevitablemente sigue. Éste es el fundamento de las ciencias naturales: las leyes de la naturaleza y todas sus aplicaciones —el cuerpo entero de la ciencia natural— descansan sobre la noción de un orden eterno que investigan las ciencias. Pero si el resto de la naturaleza está sujeto a leyes, ¿cómo puede ser que el hombre no lo esté? Cuando un hombre supone, como hace la mayoría de la gente (aunque no la mayoría de los científicos ni de los filósofos), que nada le obligaba a levantarse de la silla, que lo ha hecho porque así lo ha elegido, se le dice que es una ilusión, que aunque aún no está concluido el necesario trabajo de los psicólogos, algún día estará disponible (en cualquier caso es posible) y en-

<sup>1</sup> «La inevitabilidad histórica», véanse pp. 131-203.

tonces podremos saber que lo que es y hace es necesariamente así, y no puede ser de otra manera. Creo que esta doctrina es falsa, pero no buscaba demostrar eso en dicho ensayo ni refutar el determinismo —de hecho, no estoy seguro de si tal demostración o refutación es posible. Mi única preocupación era hacerme dos preguntas: ¿Por qué los filósofos y otros piensan que los hombres están completamente determinados? Y, si lo están, ¿es esto compatible con los sentimientos y el comportamiento moral normal, tal como se entiende comúnmente?

Mi tesis es que hay dos razones principales para apoyar la doctrina del determinismo humano. La primera es que, puesto que las ciencias naturales son quizá la mayor historia de éxito en toda la historia de la humanidad, parece absurdo suponer que sólo el hombre no está sujeto a las leyes descubiertas por los científicos. (Esto es, de hecho, lo que sostenían los *philosophes* del siglo XVIII.) La cuestión no es, por supuesto, si el hombre es completamente libre respecto de tales leyes —nadie salvo un loco sostendría que el hombre no depende de su estructura o de su ambiente biológico o psicológico, o de las leyes de la naturaleza. La única pregunta es ésta: ¿Desaparece entonces completamente su libertad? ¿No hay un resquicio en el que pueda actuar a su elección sin estar determinado a elegir por causas precedentes? Puede que éste sea un pequeño rincón en el reino de la naturaleza, pero a menos que exista, la conciencia de ser libre, que indudablemente será cualquier cosa pero es universal —de hecho, la mayoría de la gente cree que, aunque algunas de sus acciones son mecánicas, otras obedecen a su voluntad libre—, sería un tremendo espejismo, desde los comienzos de la humanidad, incluso desde que Adán comió la manzana, pues cuando se le dijo que lo debía haber hecho no respondió: «No pude evitarlo, no lo hice libremente, Eva me forzó a hacerlo».

La segunda razón para creer en el determinismo es que traspasa la responsabilidad de muchas cosas que hacen las personas a causas impersonales, y por tanto les sitúa en una situación de impecabilidad respecto a lo que hacen. Cuando tengo un error, cometo una injusticia o un crimen, o hago cualquier cosa que reconozco, o que otros reconocen, como mala o desafortunada, puedo decir «¿qué podía hacer? —me han criado así—» o «es mi naturaleza, es responsabilidad de las leyes naturales» o «pertenezco a una sociedad, a una clase, a una Iglesia, a una nación, en la que todo el mundo lo hace y nadie parece condenarlo» o «estoy psicológicamente condicionado por la forma en la que se comportaban mis padres entre ellos y conmigo, y por las circunstancias económicas y sociales en las que me han colocado o empujado, no siendo capaz de elegir o actuar de otra manera» o, por último, «cumplía órdenes».

De nuevo, la mayoría de la gente cree que todo el mundo tiene al menos dos opciones de acción, dos posibilidades de realización. Cuando Eichmann declaró: «He matado judíos porque me lo han ordenado; si no lo hubiera hecho me habrían matado a mí» se le podría haber dicho: «Veo improbable que usted eligiera ser asesinado, pero en principio podría haberlo hecho si así lo hubiera decidido —no hay compulsión literal, como la hay en la naturaleza, que le obligue a actuar como lo hizo». Se me dirá que es poco razonable que la gente se comporte así frente a graves peligros: así es, pero al margen de lo improbable que sea que decidan hacerlo, en el sentido literal de la palabra, *podían* haber elegido hacerlo. No ha de esperarse el martirio, pero puede que se acepte, contra toda probabilidad; de hecho, por eso se admira tanto.

Esto respecto a las razones por las que los hombres abrazan el determinismo en la historia. Sin embargo, si lo abrazan se encuentran, como poco, con una dificultad lógica. Ésta es que ya no podrían decir a nadie: «¿Tenías que hacer eso? O ¿por qué tenías que hacerlo? Lo que asume implícitamente que podía haberse abstenido o hacer algo distinto. La totalidad de nuestra moral cotidiana, cuando hablamos de bien y mal, aprobación y condena moral —la forma en la que la gente es alabada o condenada, recompensada o castigada, por comportarse de una manera a la que no fueron forzados, cuando podían haber actuado de forma distinta—, esta red de creencias y prácticas, de la que dependen, para mí, toda la moral cotidiana, presupone la noción de responsabilidad, y responsabilidad implica la capacidad de elegir entre blanco y negro, correcto y equivocado, placer y deber; así como, en un sentido más amplio, entre formas de vida, formas de gobierno y toda una constelación de valores en términos de los cuales, la mayoría de la gente, al margen de lo conscientes que sean de ello, vive de hecho.

Si se aceptara el determinismo, nuestro vocabulario habría de cambiarse radicalmente. No digo que esto sea imposible en principio, pero está más allá de lo que la mayor parte de la gente está dispuesta a afrontar. En el mejor de los casos, la estética reemplazaría a la moral. Se puede admirar o alabar a la gente por ser guapa, o generosa, o musical —pero esto no es asunto de su elección, es de «cómo les han hecho». La alabanza moral habría de tener la misma forma: si te alabo por salvar mi vida poniendo en riesgo la tuya, quiero decir que es maravilloso que estés hecho de tal forma que no puedas evitarlo, y que estoy contento de haber encontrado a alguien literalmente determinado a salvar mi vida, y no a alguien determinado a mirar a otro lado. La conducta honorable o deshonesto, la búsqueda de placer y el martirio heroico, el coraje y la cobardía, la mendacidad o la franqueza, hacer el bien frente a la tentación —todo esto sería igual que tener buena fa-

cha o ser feo, alto o bajo, viejo o joven, negro o blanco, de padres ingleses o italianos: algo que no podríamos alterar porque todo está determinado. Podríamos esperar que las cosas vayan como nos gustaría, pero no podríamos hacer nada en su favor —estamos hechos de tal manera que no podemos sino actuar de una forma determinada. De hecho, la noción misma de acto denota elección; pero si la elección está determinada, ¿qué diferencia hay entre acción y mero comportamiento?

Me parece paradójico que algunos movimientos políticos demanden sacrificios y tengan creencias deterministas. El marxismo, por ejemplo, está basado en el determinismo histórico —las etapas inevitables por las que la sociedad ha de pasar antes de alcanzar la perfección— y gusta de los actos dolorosos y peligrosos, de la coacción y del asesinato, igualmente dolorosos, a veces, tanto para los perpetradores como para las víctimas; pero si la historia producirá inevitablemente la sociedad perfecta, ¿por qué ha de sacrificar uno su vida por un proceso que, sin nuestra ayuda, alcanzará su destino feliz y adecuado? Sin embargo, aquí aparece un curioso sentimiento humano: si las estrellas, en su curso, están a favor tuya en la lucha, entonces has de sacrificarte para acortar el proceso, para abreviar, como dijo Marx, los dolores del parto del nuevo orden. Pero, ¿cómo se ha podido persuadir a tanta gente para que de verdad afronten tales peligros para abreviar un proceso que terminará en la felicidad al margen de lo que hagan o dejen de hacer? Esto es algo que siempre me ha producido perplejidad. A mí y a otros.

De todo esto hablaba en la conferencia en cuestión, que ha sido muy controvertida y sobre la que ha habido mucha discusión y disputa, y todavía sigue.

### *La libertad*

Mi otra conferencia sobre la libertad llevaba por título «Two Concepts of Liberty»<sup>2</sup>. Con ella inauguré mi cátedra de Oxford y su propósito era distinguir entre dos nociones de libertad, la negativa y la positiva. Por libertad negativa entendía la ausencia de obstáculos que bloqueen la acción humana. Bien lejos de los obstáculos creados por el mundo exterior o por las leyes biológicas, fisiológicas o psicológicas que gobiernan a los seres humanos, hay falta de libertad política —el tema central de mi conferencia— cuando los obstáculos están hechos por el hombre, tanto de forma deliberada como no intencionada. La amplitud de libertad negativa depende del grado en el

<sup>2</sup> «Dos conceptos de libertad», véanse pp. 205-255.

que tales obstáculos hechos por el hombre estén ausentes, del grado en que soy libre para tomar tal camino sin que se me impida hacerlo por instituciones o disciplinas humanas o por actividades de seres humanos específicos.

No basta decir que la libertad negativa significa simplemente hacer lo que quiero, porque en tal caso podría librarme de los obstáculos a la satisfacción del deseo siguiendo, sencillamente, a los antiguos estoicos y matando el deseo. Pero esa senda, la eliminación gradual de los deseos que encuentran obstáculos, conduce, en último término a que los humanos sean privados gradualmente de sus actividades naturales, vitales: en otras palabras, los seres humanos de libertad más perfecta serían aquellos muertos, porque éstos no tienen deseos y por tanto no encuentran obstáculos. Lo que yo pienso, por el contrario, es simplemente en el número de vías que un hombre puede recorrer, tanto si las elige como si no. Este es el primero de los dos sentidos básicos de la libertad política.

Algunos sostienen, contra mí, que la libertad ha de ser una relación triádica: sólo puedo superar, o eliminar o librarme de los obstáculos para hacer algo, ser libre para realizar un acto o actos dados. La privación de libertad en su sentido básico es lo que adscribimos al hombre en la cárcel o al hombre amarrado a un árbol; todo lo que tal hombre busca es romper sus cadenas, escapar de su celda, sin que necesariamente quiera realizar una actividad determinada una vez liberado. En un sentido más amplio, por supuesto, libertad significa libertad respecto a las reglas de una sociedad o sus instituciones, respecto al despliegue, contra uno, de excesiva fuerza moral o física, o respecto a todo aquello que clausure posibilidades de acción que de otra manera estarían abiertas. A esto es a lo que denomino «libertad de».

El otro sentido central de la libertad es la libertad *para*: si mi libertad negativa queda concretada respondiendo a la pregunta «¿cuánto estoy controlado?», la pregunta acerca del segundo sentido de la libertad es «¿quién me controla?». Puesto que estamos hablando de obstáculos hechos por el hombre, puedo preguntarme «¿quién determina mis acciones, mi vida? ¿Lo hago yo, libremente, de la forma que yo escojo? O ¿estoy bajo las ordenes de una fuente distinta de control? ¿Está determinada mi actividad por mis padres, maestros, sacerdotes, policías? ¿Estoy bajo la disciplina de un sistema legal, del orden capitalista, del propietario de esclavos, del gobierno (monárquico, oligárquico, democrático)? ¿En que sentido soy dueño de mi propio destino? Mis posibilidades de acción son limitadas, pero ¿cómo de limitadas? ¿Quiénes se ponen en mi camino, cuánto poder manejan?».

Éstos son los dos sentidos centrales de «libertad» que me propuse investigar. Me di cuenta de que eran distintos, que eran respuestas a dos preguntas distintas; pero que, aunque relacionadas, no entraban en conflicto: la res-

puesta a una no determinaba necesariamente la respuesta a la otra. Ambas libertades son fines humanos últimos, ambas son necesariamente limitadas y ambos conceptos pueden pervertirse en el curso de la historia humana. La libertad negativa puede interpretarse como *laissez-faire* económico, y así en nombre de la libertad los propietarios están autorizados a destruir la vida de los niños en las minas, o los propietarios de las fábricas a destruir la salud y el carácter de los trabajadores en la industria. Pero, en mi opinión, eso es una perversión, no lo que el concepto significa básicamente a los seres humanos. Se ha dicho, igualmente, que es una ridiculez informar a un pobre de que es perfectamente libre de ocupar una habitación en un hotel caro, porque podría no poder pagarlo. Pero esto, también, es una confusión. De hecho, aquí, es completamente libre de alquilar la habitación pero carece de los medios para utilizar su libertad. Carece de medios, quizá, porque un sistema económico hecho por los hombres le ha impedido ganar más de lo que gana, pero esto es privación de libertad para ganar dinero no libertad de alquilar una habitación.

La noción de libertad positiva ha conducido, históricamente, a perversiones más terribles. ¿Quién ordena mi vida? Yo lo hago. ¿Yo? Ignorante, confundido, llevado de aquí para allá por pasiones e impulsos incontrolados, ¿es eso lo que me resta? ¿No habrá dentro de mí un yo superior, más racional, más libre, capaz de entender y dominar las pasiones, la ignorancia y los otros defectos, que sólo se puede alcanzar a través de un proceso de educación o de comprensión, un proceso que sólo pueden gestionarlo aquellos más sabios que yo, que me hacen ser consciente de mi verdadero, «real» y profundo yo, de lo mejor que hay en mí? Es este un punto de vista metafísico muy conocido, según el cual sólo puedo ser verdaderamente libre y auto-controlarme si soy realmente racional —una creencia que se remonta a Platón— y puesto que quizá no soy suficientemente racional, debo obedecer a aquellos que son completamente racionales y que por tanto saben lo que es mejor no sólo para ellos sino para mí, que pueden guiarme de modo que se despierte mi verdadero sujeto racional y lo pongan a cargo, donde verdaderamente le corresponde. Me puedo sentir constreñido —hasta aplastado— por esas autoridades, pero es sólo ilusión: cuando crezca y logre un yo completamente maduro, «real», me daré cuenta de que habría hecho por mí lo mismo que me han hecho si hubiera sido tan inteligente, cuando estaba en una condición inferior, como ellos lo son ahora.

En suma, están actuando a mi favor, en interés de mi yo superior, controlando mi yo inferior; de forma que la verdadera libertad para el yo inferior consiste en la obediencia total a ellos, los sabios, los que conocen la verdad, la élite de los instruidos; o quizá mi obediencia debe ir a aquellos que



conocen cómo se construye el destino humano; si Marx tiene razón, es un partido (el que únicamente aprehende las demandas de los fines racionales de la historia) el que ha de conformarme y guiarme, al margen de adónde quiera ir mi pobre yo empírico; y el partido mismo ha de ser guiado por los líderes visionarios y, en último término, por el más grande y sabio de todos ellos.

No hay déspota en el mundo que no pueda usar este método de argumentación para la más vil opresión, en nombre de un yo ideal que busca realizar por sus propios medios, aunque estos sean algo brutales y *prima facie* moralmente odiosos (*prima facie* sólo para el yo inferior empírico). El «ingeniero de almas humanas», por utilizar la expresión de Stalin<sup>3</sup>, sabe más; hace lo que hace no sólo por hacer los mejor para su nación sino en el nombre de la nación misma, en el nombre de lo que haría la nación misma si hubiera alcanzado ese nivel de comprensión histórica. Esta es la gran perversión de la que es responsable la noción de libertad positiva: tanto si la tiranía la expide un líder marxista, un rey, un dictador marxista, los maestros de una Iglesia autoritaria, una clase o un Estado, esta busca el yo prisionero, «real» dentro de los hombres, y lo «libera», de forma que este yo pueda alcanzar el nivel de aquellos que dan las órdenes.

Esto nos devuelve a la noción ingenua de que sólo hay una respuesta verdadera para cada pregunta: si conozco la respuesta verdadera y tú no, y tú estás en desacuerdo conmigo, es porque eres un ignorante; si conoces la verdad, necesariamente creerás en lo que yo creo; si buscas desobedecerme, esto sólo puede significar que estás equivocado, porque la verdad no se te ha revelado como me ha ocurrido a mí. Esto justifica algunas de las más terribles formas de represión y esclavitud en la historia humana, y es verdaderamente la interpretación más peligrosa de la noción de libertad positiva y, en nuestro siglo en particular, la más violenta.

Esta idea de dos tipos de libertad y sus distorsiones constituyó desde entonces el centro de muchas discusiones y disputas en las universidades occidentales y de otros sitios, y todavía lo es hoy.

<sup>3</sup> Véase p. 119, nota 14.



## APÉNDICES AUTOBIOGRÁFICOS



Berlin con doce años, Arundel House School, julio de 1921.



## EL FIN JUSTIFICA LOS MEDIOS

### *I*

Lo que voy a contar trata del asesinato de Uritzki, ministro de Justicia de la Rusia soviética el año 1919.

Ya en 1918 la gente en Rusia y especialmente en su capital, Petrogrado, estaba muy abatida porque los bolcheviques aterrorizaban a la gente todo lo que podían. Una de las familias más nobles de Petrogrado era la familia de los Ivanov. Estaba compuesta por Andrés Ivanov, un anciano de sesenta y cuatro años, su hijo Pedro, hombre mozo y valiente, y un viejo sirviente llamado Vasili. A pesar de su mucho abatimiento tenían un pequeño y acogedor hogar en el que la paz y la amistad reinaban imperturbables hasta que un súbito golpe vino a destruir su bien merecida felicidad.

Fue una límpida y fría mañana de invierno en la que el sol apareció como pequeño disco rojo en el claro cielo. La naturaleza toda parecía disfrutar de sí misma acariciada por los brillantes rayos del sol. Se oyó un súbito golpe en la puerta y en un instante entraron un oficial y dos soldados en el pequeño recibidor de los Ivanov.

—¿Vive aquí Andrés Ivanov? —preguntó el oficial en tono seco.

—Soy Andrés Ivanov, para servirle —contestó el anciano con tranquilidad.

—Lléváoslo —ordenó el oficial dirigiéndose a los soldados. Este hombre es culpable ante la ley de esconder diamantes en su casa, registrad la casa inmediatamente y si encontráis piedras preciosas entregádmelas<sup>1</sup>.

Pedro, que contemplaba la escena con perplejidad y angustia, arreó de improviso un puñetazo al oficial, tumbándolo en el suelo, al tiempo que veloz como un rayo saltaba por la ventana y se perdía de vista. Los soldados siguieron el ejemplo de su mando, que, levantándose del suelo, corrió tras Pedro. Pero el golpe en la cabeza le hizo tropezar con la primera piedra del camino deteniéndole. Al caer, se salió una hoja de papel del bolsillo trasero de su pantalón. Vasili, el viejo sirviente que le seguía, recogió el papel, sin que le viera el oficial, con agilidad impensada en una persona de sesenta años.

## II

Mientras tanto, Pedro decidió ir con su primo Leonid. Leonid, también un hombre joven, cinco años mayor que su primo, estaba cenando cuando entró su primo a toda velocidad. El brillo de sus ojos negros, sus cabellos oscuros desordenados y la expresión ansiosa de su rostro dejaron a Leonid pasmado en su sitio entre divertido y perplejo.

—¿De dónde vienes, primo? —le preguntó mientras recuperaba el resuello—. ¿Y que significa ese aspecto desaliñado?

Pedro, lleno de odio, contaba brevemente todo a Leonid cuando un golpe en la puerta les interrumpió. «¡Los soldados!», exclamó Pedro al mirar por la cerradura.

—Aquí —dijo Leonid señalando al aparador del cuarto.

Pedro se introdujo de un salto en él sin hacer ruido alguno. Leonid abrió la puerta a los soldados y les dejó pasar, y haciéndose el sorprendido les preguntó: «¿Qué se les ofrece al venir a mi humilde casa, queridos amigos?». Los engañados soldados le interpellaron a gritos: «Leonid Ivanov, confiesa que tu primo está escondido aquí y olvidaremos en el juicio que eres culpable (pues conocemos todas las pequeñas faltas por las que mereces castigo)».

Pedro tembló en su escondite al oír esto.

—No, mis estimados amigos, habéis confundido el camino y estáis muy equivocados al pensar que mi primo Pedro está aquí. No ha vuelto a esta

<sup>1</sup> En una ocasión en la que la casa de la familia Berlin en Petrogrado fue registrada, la criada escondió con éxito las pocas joyas de la familia en la nieve del balcón.

casa desde su última visita, hace dos semanas—. Leonid representó tan bien su papel que los soldados estaban a punto de creer que se habían equivocado.

—Pero hemos visto a Pedro entrar en esta casa... en cualquier caso, no te importará que registremos la casa ahora.

—Pero amigos —protestó Leonid—, ¡seguro que me aceptaréis un vaso de vino antes de empezar!

—¡Ajá! Gregorio, trae mi mejor vino para estos queridos veteranos —gritó Leonid sin esperar la respuesta—. Ahora, amigos, ¡disfrutemos!

Leonid no paró de llenar los vasos de los «camaradas», aunque él apenas probó el suyo. Pasaron dos horas y tuvieron que sacar fuera a los soldados borrachos e inconscientes. Cuando Pedro daba las gracias a Leonid por salvarle por los pelos, súbitamente, Vasili, el viejo sirviente de los Ivanov, entró a toda prisa.

—Esos miserables van a matar a tu padre —exclamó el hombre— por orden de Uritzky. Aquí está la prueba —dijo Vasili sacando apresuradamente de su bolsillo el documento que había recogido cuando cayó el oficial. Decía lo siguiente:

«Por la presente, Uritzky, Ministro de Justicia y Seguridad de la República de los soldados, campesinos y trabajadores, autorizo al capitán B. a arrestar a Andrés Ivanov y si es necesario a Pedro Ivanov. Firmado Uritzky.» Cuando Pedro hubo leído esto encontró un trozo de papel dentro del documento doblado: «Fusilar a Andrés Ivanov a las 3.15 de la tarde en la calle Gorohovaya 3. Pedro Ivanov ha de ser fusilado a las 5.30 del mismo día. Firmado: Uritzky».

Pedro miró su reloj, que marcaba las 3.10 de la tarde. Sin decir palabra salió disparado en dirección a Gorohovaya 3. Llegó a las 3.14½. Faltaban treinta segundos y sin saber a dónde iba se resbaló al tiempo que oía un terrible grito. Muerte y vida luchaban, el grito y doce detonaciones y Pedro supo entonces el destino de su padre. Vagó sin sentido por las calles hasta acabar por volver a la casa de Leonid y se desmayó en el umbral de la puerta. Leonid supo de golpe lo que había ocurrido. Intentó controlarse pero rompió en amargo llanto.

Cuando Pedro hubo recobrado el conocimiento, el viejo Vasili le gritó:

—¡Pedro, los miserables enemigos bolcheviques han ejecutado a tu padre, jura que vengarás a tu padre! —En ese mismo instante, alguien disparó a través de la ventana. Se trataba del oficial que quería interesarse por el trato dispensado a sus soldados y que disparaba como venganza por el puñetazo recibido. El disparo hirió a Vasili en la espalda.

—¡Lo prometo! —dijo Pedro, mientras los ojos del viejo se cerraban un instante para abrirse con esa claridad que las personas sólo adquieren en sus últimos momentos.

—¡Venganza! —murmuró y calló inconsciente y pesado en los brazos de Pedro. Transcurrió un minuto y abrió sus ojos por última vez.

—Voy a encontrarme con mi Señor... Andr... —No terminó la frase porque la muerte segó los lazos con la tierra.

—Mientras viva intentaré vengarme de Uritzky —dijo Pedro en voz alta.

—Estoy contigo Pedro —gritó Leonid, dando un paso adelante y alzando su mano.

—¡Muerte a Uritzky! —gritaron los dos.

### III

Era el año 1919, una noche oscura de noviembre, el viento soplabá en el exterior y el mullido sillón frente a la estufa encendida parecía abrigado y cómodo. En este gran sillón se sentaba un hombre de unos cuarenta años, de pelo largo y suelto, de frente amplia y pálida, ojos pequeños y oscuros, enmarcados por unas largas cejas unidas que daban un aspecto algo severo a su rostro; nariz afilada, labios prominentes, boca carnívora y mentón afilado adornado con perilla: este era el famoso Uritzky.

Tenía un aspecto inteligente y al tiempo cruel y toda su compostura reflejaba al fanático que firma sentencias de muerte sin pestañear. Su lema favorito en la vida era «el fin justifica los medios». Nada le detenía tratándose de realizar sus planes.

La primera impresión que suscitaba era buena, pero una vez que miraba a alguien con sus ojos pequeños y ardientes, ese alguien sentía que Uritzky leía todos sus pensamientos. Sus ojos producían una impresión como si un millar de pequeños arpones se clavaran en el cerebro.

Su mirada hipnotizaba a aquellos que quería que le obedecieran. Este es el famoso hombre, el «camarada» Uritzky. El hombre de acción. Uno de los grandes ajustacuentas bolcheviques.

Dividía a la humanidad en dos clases. La primera era la de los que hacían su vida. La segunda, la de los que le obedecían. Los primeros, según Uritzky, no merecían vivir en absoluto.

¡Tilín!, ¡tilín!, hizo sonar la campanilla Uritzky. Un segundo más tarde apareció el joven secretario de Uritzky. Su nombre era Miguel Serev. Lucía una enorme barba negra y oscuro bigote con las puntas rizadas. Si no hubiera llevado el bigote y la barba, que bien mirados parecían falsos, veríamos la cara de nuestro viejo amigo Pedro Ivanov.

—Siéntate —le dijo Uritzky con voz cansada. Cuando Miguel, alias Pedro, se hubo sentado, Uritzky continuó hablando—: Ven aquí —dijo me-



lancólicamente— y cuéntame alguna historia que aplaque mis nervios porque estoy cansado de estos días de trabajo, ya lo sabes Miguel. Cuéntame una historia de las que te contó la niñera cuando eras pequeño. Te parecerá tonto pero me relajará los nervios. Vamos, recítame el cuento.

—Comprendo —contestó Pedro—, y comenzó:

—«Hace mil años, y a miles de kilómetros de aquí, vivía un pueblo de buena gente. Eran amables y nobles y disfrutaban la vida en plenitud hasta que ocurrió un gran desastre. Un gobierno nuevo e inmerecido gobernó el país destruyéndolo y derramando la sangre del pueblo. Al frente del mismo se encontraba un ex asesino, un villano listo y cruel.

»Entre otros muchos, fue ejecutado uno de los ciudadanos más honorables. Su hijo también iba a ser ejecutado pero escapó y juró vengar la muerte de su padre en la del villano que había firmado su sentencia de muerte».

—¡Ahora —terminó en voz alta Pedro, empuñando su automática— ha llegado el momento! ¡Arriba las manos! —gritó, mientras ponía su pistola a la altura de la frente de Uritzky. ¡Boom!, sonó la pistola y Uritzky, sin emitir un gemido, cayó pesadamente al suelo.

—¡Eh! ¡Eh! ¡Soldados! —gritó Pedro. Cuando los soldados aparecieron, les apuntó con su pistola. Los soldados retrocedieron asustados. Él les gritó—: ¡He matado a vuestro jefe y mi misión en la tierra está concluida! ¡Mi padre fue ejecutado y otro tanto Leonid, aunque sin juicio, y yo ya no tengo a nadie por quien vivir! ¡Oh padre, voy a unirme a ti! —¡Boom! Pedro disparó y cayó pesadamente sobre el cuerpo de su enemigo muerto.

Cuando los soldados se acercaron vieron que ambos estaban muertos.



I  
L. Berlin February

ROYAL PALACE HOTEL 1922  
KENSINGTON  
LONDON  
W 8

Telegrams  
"PRECEDENCE, KENS. LONDON."

(authorizing 12 1/2 7/11)  
Telephone: 7771  
PART 5220 (PRIVATE EXCHANGE)

The story of which I am going to tell is <sup>about</sup> the murder of Uritsky minister of justice ~~of~~ <sup>in</sup> ~~sweet~~ Russia in the 1918. yet <sup>(already)</sup> in the year 1918 the people in Russia and its Capital Petrograd especially, were very depressed by the Bolsheviks who absolutely terrorized the people. One of the most depressed families in Petrograd was the family of the Gonorovs. It consisted of Andrew Gonorov an old man ~~and~~ <sup>and</sup> his son with his son Peter a handsome and brave young man, and an old servant named Vasily. <sup>(although)</sup> ~~they were~~ very depressed they ~~it did not~~ <sup>they were</sup> they had a cozy little home until in which ~~the lived~~ <sup>they lived</sup> in which freedom and peace and friendships reigned undisturbed until a sudden shock came <sup>(don't)</sup> to destroy

## CARTA A GEORGE KENNAN

New College, Oxford.  
13 de febrero de 1951.

Querido George,

Mal he recompensado su maravillosa carta abandonándola tanto tiempo sin respuesta. Me llegó a finales de curso, cuando estaba abrumado por las clases y los exámenes, y apenas era capaz de hacer nada más, pero ya entonces me conmovió profundamente. Me la llevé a Italia y la leí y la releí, y seguí posponiendo el día en que escribiera una respuesta merecedora de la misma, pero tal día no llegó nunca. Empecé muchas cartas pero todas ellas me parecieron triviales, y lo que los rusos llaman «suetlivo»<sup>1</sup> —llenas de frases apresuradas, dispersas y que se mueven en todas direcciones, inapropiadas para el tema o inapropiadas para sus palabras acerca del mismo; pero no puedo soportar seguir en silencio (aunque sólo sea por los sentimientos que su carta despertó en mí) por razón de que no sé cuánto tengo que decir. Por lo tanto, le pido que me perdone si lo que le escribo es caótico, no sólo en la forma sino en el fondo, y si hace poca justicia a su tesis. Simplemente me he dejado llevar con la mejor esperanza y le pido me disculpe si le hago perder su tiempo.

<sup>1</sup> «De forma confusa o desmadejada.» (Todas las notas a esta carta son de H. H.)

Debo empezar diciendo que usted ha puesto en palabras algo que creo constituye no sólo el centro de la cuestión sino también algo que, quizá por una cierta reluctancia a enfrentar la cuestión moral fundamental sobre la que todo gira, yo no he sido capaz de decir; pero una vez forzado a enfrentarla me he dado cuenta de que sería una cobardía navegar en torno suyo, como había hecho, y lo que es más, que es, de hecho, lo que yo creo, profundamente, que es verdad; y lo que es más: que de la actitud que uno adopte respecto a esta cuestión que usted ha planteado tan claramente y con tanta, si me lo permite, perspicacia, depende la entera perspectiva moral de uno, esto es, todo en lo que uno cree.

Permítame que intente decir lo que creo que es; usted ha dicho (aunque no estoy citando) que todo hombre posee un punto débil, un talón de Aquiles, y que explotándolo un hombre puede convertirse en un héroe, un mártir o un guñapo. De nuevo, si le he entendido correctamente, usted piensa que la sociedad occidental ha descansado sobre el principio de que, al margen de que otras cosas estén prohibidas o permitidas, el acto odioso que destruiría al mundo sería precisamente este —actuar de una forma deliberada inmiscuyéndose en los seres humanos haciendo que se comporten de manera que, si supieran lo que están haciendo, o cuales serían sus consecuencias, les haría retroceder con horror y disgusto. Toda la moral kantiana (y no sé si los católicos, pero sí creen en ello los protestantes, los judíos, los musulmanes, y los ateos de espíritu elevado) se sustancia en esto; la frase misteriosa de que los hombres son «fines en sí mismos» que se ha repetido mucho de boquilla y que poco se ha intentado explicar, y que parece querer significar esto: que se presupone que todo ser humano posee la capacidad de elegir lo que quiere hacer, y ser, al margen de lo estrechos que sean los límites dentro de los cuales puede elegir, y al margen de lo apurado que esté por circunstancias que escapan a su control; que todo el respeto y el amor humanos descansan sobre la atribución de motivos conscientes en este sentido; que todas las categorías, los conceptos, en términos de los cuales pensamos y actuamos en nuestras relaciones —bondad, maldad, integridad y falta de ella, la atribución de dignidad y de honor a otros, que no debemos insultar o explotar, el entero haz de conceptos como honestidad, motivación desinteresada, coraje, sentido de la verdad, sensibilidad, compasión, justicia; y, por otra parte, brutalidad, falsedad, maldad, brutalidad, falta de escrúpulos, corrupción, falta de sentimientos, vaciedad—, todo esto carecería de sentido a menos que uno pensara que los seres humanos son capaces de buscar sus propios fines mediante actos deliberados de elección, que es lo único que hace noble a la nobleza y hace sacrificado el sacrificio.

La totalidad de tal moral, que es más prominente en el siglo XIX, en particular en el período romántico, pero que está implícita en los escritos cristianos y judíos, y está mucho menos presente en el mundo pagano, descansa sobre la concepción de que es algo maravilloso en sí mismo el que un hombre se enfrente al mundo y que se sacrifique por un ideal sin tomar en cuenta las consecuencias, al margen de que consideremos falso tal ideal y desastrosas sus consecuencias. Admiramos la pureza de la motivación en cuanto tal y pensamos que es una cosa maravillosa —o por lo menos muy impresionante, que quizá ha de ser combatida y nunca desdenada— cuando alguien prescinde de su riqueza o de su reputación, etc., con el ánimo de testimoniar algo que cree verdadero, al margen de lo equivocado o fanático que pensemos que sea. No digo que adoremos al autoabandono apasionado o que prefiramos automáticamente el fanatismo desesperado a la egoísta ilustración. Por supuesto que no; sin embargo, encontramos tal conducta profundamente conmovedora aunque esté mal orientada. *Siempre* la admiramos más que el cálculo; comprendemos, al menos, el tipo de esplendor estético que todo desafío tiene para ciertas personas: Carlyle, Nietzsche, Leontiev y los fascistas en general. Pensamos que sólo esos seres humanos dan crédito a su especie al no dejarse arrastrar demasiado por las fuerzas de la naturaleza o de la historia, tanto de forma pasiva como glorificando su propia impotencia; e idealizamos sólo a aquellos que tienen fines por los que aceptan responsabilidades, por los que arriesgan algo y, a veces, todo; los que viven consciente y valientemente por aquello que creen bueno, esto es, merecedor de vivir y, en último término, de morir.

Todo esto puede parecer una enorme obviedad pero, si es verdad, entonces se refuta el utilitarismo y se hace de Hegel y de Marx unos enormes traidores a nuestra civilización. Cuando, en un pasaje famoso <sup>2</sup>, Iván Karamazov rechaza los mundos felices que se compran al precio de la tortura hasta la muerte de un inocente, ¿qué le pueden decir los utilitaristas, incluidos los más civilizados y humanos? Después de todo, en cierto sentido, resulta irracional desperdiciar toda esa felicidad humana comprada a tan poco precio, mediante *una* —sólo una— víctima inocente, cierto que matada de forma horrible, ¿qué es después de todo una única alma frente a la felicidad de tantos? Sin embargo, cuando Iván dice que prefiere devolver la entrada, ningún lector de Dostoievski piensa que tenga helado el corazón o que sea un loco o un irresponsable; y aunque una larga instrucción en Bentham o en Hegel

<sup>2</sup> Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, libro 5, capítulo 4: «Se ha puesto un precio demasiado alto a la armonía. No nos podemos permitir pagar tanto para entrar en ella. Por tanto, devuelvo mi entrada».

podrían convertirnos en partidarios del Gran Inquisidor, los pinchazos de la duda permanecen.

No se puede exorcizar completamente a Iván Karamazov; habla por todos nosotros, y me parece que esto es precisamente a lo que usted apunta, y es el fundamento de su optimismo. Lo que pienso que usted dice, y lo que yo diría si tuviera genio o profundidad, es que la única cosa que ningún paraíso utilitarista, que ninguna promesa de armonía eterna en el futuro dentro de una vasta totalidad orgánica, nos puede hacer aceptar, es el uso de seres humanos como meros medios, prescribirlos para que hagan lo que tienen que hacer, no para cumplir los fines que son sus fines, no para satisfacer sus esperanzas, que pueden ser estúpidas o desesperadas pero son suyas, sino por razones que sólo nosotros, los manipuladores, que los distorsionamos a placer para nuestros fines, podemos conocer. Lo que nos horroriza de las prácticas soviéticas o nazis no es meramente el sufrimiento o la crueldad, puesto que aunque esto ya es bastante malo es algo que la historia ha producido en abundancia, e ignorar su aparente inevitabilidad es quizá auténtico utopismo. No, lo que nos revuelve, lo que es indescriptible, es el espectáculo de un grupo de personas que se inmiscuyen tanto y se «meten tanto» con los demás, que los demás acaban haciendo su voluntad sin saber lo que están haciendo; y al hacer esto pierden su condición de seres humanos libres y, de hecho, su condición de seres humanos.

Cuando un ejército es aniquilado por otro ejército en el curso de la historia quedamos, quizá, anonadados por la carnicería y nos volvemos pacifistas; pero nuestro horror alcanza una dimensión nueva cuando leemos que niños o también hombres y mujeres, fueron cargados en los trenes que los llevaron a las cámaras de gas por los nazis diciéndoles que iban a emigrar a un lugar más feliz. ¿Por qué este engaño, que pudo haber disminuido la angustia de las víctimas, despierta en nosotros una especie de indescriptible horror? Me refiero al espectáculo de las víctimas desfilando felizmente hacia el patíbulo entre las caras sonrientes de sus torturadores. Ciertamente, porque no podemos soportar el pensamiento de seres humanos a los que se niegan sus últimos derechos: el de conocer la verdad, el de actuar, al menos, con la libertad del condenado, el de ser capaz de enfrentar su destrucción con miedo o con valentía, cada cual de acuerdo con su temperamento, pero al menos como seres humanos, armados con el poder de elegir. Es esta negación, a los seres humanos, de la posibilidad de elección, el someterlos al propio poder, es esta forma de manipulación de acuerdo con lo que a uno le place, la destrucción de su personalidad al crear una situación moral asimétrica entre el carcelero y la víctima, en la que el carcelero sabe lo que está haciendo y por qué, y juega con la víctima, esto es, le trata como un mero ob-

jeto y no como un sujeto cuyos motivos, opiniones e intenciones, al margen del peso intrínseco que tengan —destruyendo la posibilidad misma de que tengan opiniones o ideas relevantes— es lo que no podemos soportar.

¿Qué otra cosa nos horroriza acerca de los faltos de escrúpulos sino ésta? ¿Por qué el pensamiento de alguien que manipula a otro con el meñique nos parece, incluso en contextos más inocentes, algo brutal (por ejemplo en *Dyadyushkin son*<sup>3</sup> de Dostoiveski, que el Teatro de las Artes de Moscú representaba tan bien y tan cruelmente)? Después de todo, quizá la víctima preferiría no tener responsabilidad; el esclavo es más feliz en su esclavitud. Desde luego no detestamos este tipo de destrucción de la libertad *meramente* porque niega la libertad de acción; hay un horror mucho mayor en privar a los hombres de su capacidad misma para la libertad —este es el verdadero pecado contra el Espíritu Sagrado. Todo lo demás es soportable mientras exista la posibilidad de algo valioso —un estado de cosas en el que los hombres elijan libremente, en el que busquen desinteresadamente sus propios fines—, todavía está abierta, por mucho sufrimiento que hayan pasado. Sus almas son destruidas sólo cuando esto ya no es posible. Y cuando el deseo de elección es roto es cuando lo que los hombres hacen pierde todo valor moral, y las acciones pierden toda significación (en términos de bien y mal) a sus propios ojos; esto es lo que significa destruir el autorrespeto de la gente convirtiéndola, en sus palabras, en guiñapos. Este es el horror último porque en esta situación ya no quedan motivos valiosos: nada merece la pena hacerse o evitarse, las razones de la existencia han desaparecido. Admiramos a Don Quijote, si lo hacemos, porque tiene un deseo puro, de corazón, por hacer el bien, y resulta patético porque está loco y sus intentos son grotescos.

Para Hegel y para Marx (y posiblemente para Bentham, aunque él estaría horrorizado con la yuxtaposición), Don Quijote no sólo es absurdo sino inmoral. La moral consiste en hacer lo bueno. La bondad es aquello que satisface la propia naturaleza. Sólo aquello que satisfaga la propia naturaleza, que es parte del curso de la historia, por la que uno es arrastrado lo quiera o no, esto es, aquello que de cualquier manera nos tiene reservado «el futuro». En último término, el fracaso es prueba de no haber comprendido la historia, de haber elegido aquello condenado a la destrucción, en lugar de haber preferido aquello destinado al éxito. Pero elegir eso primero es «irracional», y puesto que la moral es elección racional, buscar aquello que no será resulta inmoral. Esta doctrina de que lo moral y lo bueno es aquello que triunfa, y que el fracaso no sólo es desafortunado sino malvado, está en el corazón de

<sup>3</sup> «El sueño del tío», novela publicada en 1859.

lo más horripilante tanto del utilitarismo como del «historicismo», ya sea del tipo hegeliano o marxista. Porque si lo mejor es aquello que nos hace más felices a largo plazo o aquello que concuerda con algún misterioso plan de la historia, entonces no hay razón para «devolver la entrada». Dado que hay una probabilidad razonable de que el nuevo hombre soviético pueda ser más feliz, quizá a muy largo plazo, que sus predecesores, o que la historia esté abocada a producir, más pronto o más tarde, a alguien como él, lo queramos o no, protestar sería pura tontería romántica, «subjetiva», «idealista», en último término irresponsable. Como mucho podríamos decir que los rusos están *de facto* equivocados y que el método soviético no es el mejor para producir este tipo deseable o inevitable de hombre. Pero, por supuesto, lo que rechazamos de forma violenta no son estas cuestiones de hecho sino la idea misma de que hay circunstancias en las que uno tiene derecho a apropiarse, y a modelar, el carácter y el alma de otros hombres para fines que esos hombres, si se dieran cuenta de lo que están haciendo, rechazarían.

Hasta ahora hemos distinguido entre juicio de hecho y juicio de valor: negamos el derecho a manipular a los seres humanos de forma ilimitada *al margen* de la verdad de las leyes de la historia; debemos ir más lejos y negar la idea de que la «historia» nos «confiere» de forma misteriosa «derechos» para hacer eso o aquello; que algunos hombres o grupos de hombres puede exigir moralmente un derecho a nuestra obediencia porque son, de alguna manera, depositarios de las instrucciones de la «historia», son su instrumento elegido, su medicina o azote o, en sentido importante, «Welthistorisch»<sup>4</sup>, grandes, irresistibles, que navegan sobre la ola del futuro, más allá de nuestras ideas estrechas, subjetivas, racionalmente insostenibles, acerca del bien y del mal. Muchos alemanes hoy día, y me atrevería a decir que muchos rusos, o mongoles o chinos, sienten que es más maduro reconocer la pura inmensidad de los grandes sucesos que sacuden al mundo, y jugar un papel en la historia a la altura de los hombres abandonándose a ellos, que predicar y condenar y acabar cayendo en la moralina [burguesa]<sup>5</sup>: la idea de que a la historia hay que aplaudirla tal cual es, la horrible vía alemana para librarse del peso de la elección moral.

Llevada a su extremo, esta doctrina podría, por supuesto, prescindir de toda educación, puesto que cuando enviamos a nuestros niños a la escuela o les influimos de otras formas, sin que ellos aprueben lo que estamos haciendo, ¿no los estamos «manipulando», «modelando», como si fueran figuras de arcilla sin fines propios? Nuestra respuesta habría de ser, ciertamente, que

<sup>4</sup> Históricos en sentido universal.

<sup>5</sup> Restauración conjetural de una palabra omitida al ser mecanografiado el texto.



todo «modelado» es malo, y que si los seres humanos, al nacer, tuvieran poder de elección y medios para comprender el mundo, esto sería criminal; puesto que no los tienen, los esclavizamos temporalmente, debido al temor a que, de otra manera, sufrirían de peores males por parte de la naturaleza y de los hombres, y esta «esclavitud temporal» es un mal necesario hasta que llegue el momento en que sean capaces de elegir por ellos mismos; la «esclavización» tiene como propósito no inculcar la obediencia sino lo contrario, el desarrollo de la capacidad de juicio y elección libres; y aunque necesario sigue siendo malo.

Los comunistas y los fascistas sostienen que este tipo de «educación» es necesaria no sólo para los niños sino para las naciones al completo, durante períodos muy largos, la lenta humillación del Estado que se corresponde con la inmadurez en las vidas de los individuos. La analogía es falsa porque los pueblos, las naciones, no son individuos y mucho menos niños; más aún, al prometer la madurez, su práctica desmiente lo que profesan; esto es, están mintiendo, y la mayoría lo sabe. De ser un mal necesario en el caso de la educación de los niños desamparados, este tipo de práctica se convierte en un mal a una escala infinitamente superior, y de forma bastante gratuita, sobre la base del utilitarismo, que falsea nuestros valores morales o, de nuevo, sobre la base de metáforas que distorsionan lo que denominamos bueno y malo, y la naturaleza del mundo, los hechos mismos. Porque a nosotros, y aquellos que están con nosotros, nos preocupa más que las personas sean libres que su felicidad; preferimos que se equivoquen al escoger a que no puedan hacerlo; porque pensamos que, a menos que elijan, no podrán ser felices o infelices en ningún sentido en el que valga la pena una condición u otra; el concepto mismo de «valer la pena» presupone la elección de fines, un sistema de preferencias libre: y que *esto* se destruya es lo que nos sacude con frío terror, peor que el más injusto de los sufrimientos, porque este último al menos permite y deja abierta la posibilidad de su conocimiento —de juicio libre—, que permite condenarlo.

Usted ha dicho que los hombres que destruyen de esta manera las vidas de otros hombres acabarán por destruir las suyas, y que la totalidad del sistema del mal está, por tanto, condenado al colapso. Estoy seguro de que a largo plazo tiene razón, porque el cinismo descarado, la explotación de otros hombres por quienes eluden ser explotados, es una actitud difícil de mantener durante mucho tiempo por parte de seres humanos. Necesita demasiada disciplina y un exceso de violencia en una atmósfera de tal odio mutuo y falta de confianza que no puede durar, porque carece de la intensidad moral necesaria o del fanatismo general que pudiera mantenerla. Pero, aun así, puede que funcione durante un tiempo, que puede ser largo, antes de que

colapse y no creo que la fuerza corrosiva interior actúe como, quizá usted más optimista, anticipa. Creo que debemos evitar convertirnos en marxistas al revés. Marx y Hegel contemplaron en sus vidas la corrosión económica y por eso les parecía que la revolución estaba siempre a la vuelta de la esquina. Murieron sin verla y habría tardado siglos en llegar si Lenin no le hubiera metido un buen meneo a la historia. Sin meneo, ¿bastarán las fuerzas morales para enterrar a los enterradores soviéticos? Lo dudo. Pero de que los gusanos se los acabarán comiendo estoy tan seguro como usted; pero mientras que usted dice que este es un mal aislado, un monstruoso tormento que nos ha sido enviado para probarnos, sin conexión con lo que ocurre en otras partes, yo no puedo sino verlo como una forma extrema y distorsionada de una actitud intelectual general por otra parte típica y de la que no están exentos nuestros países.

Por decir esto, E. H. Carr me ha atacado con violencia, en un artículo principal en *The Times Literary Supplement* del último junio<sup>6</sup>. Esto me hace pensar que tengo más razón de lo que pensaba puesto que sus escritos se encuentran entre los síntomas más obvios de lo que intento analizar y él, correctamente, interpreta mis artículos como un ataque a todo lo que él defiende. Esto se pone de manifiesto particularmente en su última obra —sobre la Revolución rusa—, en la que no se permite testificar ni a la oposición ni a las víctimas, débiles naufragos de los que ya se ha ocupado adecuadamente la historia, que los ha barrido, puesto que estaban contraccorriente y, *eo ipso*, lo merecían. Sólo los vencedores merecen ser escuchados: el resto —Pascal, Pierre Bezujov, toda la gente de Chejov, todos los críticos y las víctimas de la Deutschtum, o de la Misión del Hombre Blanco, o del Siglo Americano, o del Hombre Corriente en Marcha— estos son el polvo de la historia, *lishnye lyudi*<sup>7</sup>, aquellos que han perdido el tren de la historia, pobres ratoncillos peores que los rebeldes ibsenitas, que son catilinas y dictadores potenciales. Sin duda, nunca antes hubo un tiempo en que se home-najeara como a hora a abusones de esa calaña: cuanto más débil es la víctima, más sonoro (y sincero) suena el elogio —*vide* E. H. Carr, Koestler, Burnham, Laski, *passim*. Pero no quiero hacerle perder más tiempo.

Una vez más quiero reiterarle lo conmovido que quedé con su formulación de aquello que despierta en nosotros un horror incomparable, como el

<sup>6</sup> «The New Scepticism» (sin firma), *The Times Literary Supplement*, 9 de junio de 1950, p. 357.

<sup>7</sup> «Hombres superfluos.» El concepto de «hombre superfluo» recibió su sentido familiar de Turgeniev en *Dnevnik lishnego cheloveka* (Diario de un hombre superfluo): véase la entrada del 23 de marzo de 1850. El término también fue usado como frase hecha por Dostoievski en *Zapiski iz podpol'ya* (Memorias del subsuelo, 1864).

que sentimos cuando leemos lo que ocurre en los territorios soviéticos, así como testimoniarle mi admiración y mi ilimitado respeto moral por la profundidad y la escrupulosidad con que lo hizo. Estas cualidades me parecen únicas hoy día; ya más no puedo decir.

Suyo siempre,

[Isaiah]<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Esta carta ha sido transcrita (con algún salto de párrafo) de una copia a carbón sin firmar. No he sido capaz de localizar el original.



## NOTAS SOBRE EL PREJUICIO

### I

Pocas cosas han hecho tanto daño como la creencia por parte de individuos o de grupos (o de tribus, Estados, naciones o Iglesias) de que *únicamente ellos* estaban en posesión de la verdad: especialmente en lo relativo a cómo vivir, qué ser y hacer —y que los que difieren de ellos no sólo están equivocados sino que son corruptos o malvados: y necesitan del freno o de la eliminación. Es de una arrogancia terriblemente peligrosa creer que sólo uno tiene razón: que tiene un ojo mágico que *contempla* la verdad: y que los demás no pueden tener razón si discrepan. Esto crea en uno la certidumbre de que hay un *fin* y sólo uno para la nación o la iglesia de uno, o para toda la humanidad, y que éste merece todo el sufrimiento que sea necesario (en particular por parte de los demás) para que el fin se alcance —«a través de un océano de sangre hacia el Reino del Amor» (o algo así) dijo Robespierre<sup>1</sup>: y

<sup>1</sup> Berlin puede referirse a un pasaje en el que Robespierre escribe que «en scellant nutre ouvrage de nutre sang, nous puissions voir au moins briller l'aurore de la félicité universelle» (al sellar nuestra obra con nuestra sangre, al menos podremos ver brillar la aurora de la felicidad universal). *Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République* [París, 1974], p. 4.

Hitler, y Lenin, y Stalin y, me atrevería a decir que los líderes religiosos en las guerras entre cristianos y musulmanes o entre católicos y protestantes, sinceramente creían en esto: la creencia en que hay una y sólo una respuesta verdadera a las cuestiones centrales que han atormentado a la humanidad y que si uno la conoce —o el líder de uno— es responsable de mares de sangre —pero ningún Reino del Amor ha surgido de ella— ni puede surgir: hay muchas formas de vida, de creencias, de comportamientos: el mero *conocimiento* que proporcionan la historia, la antropología, la literatura, el arte, *el derecho*, deja claro que las diferencias de culturas y caracteres son tan profundas como los parecidos (que hacen humanos a los hombres) y que no nos empobrece esta rica variedad: *el conocimiento* de la misma nos abre las ventanas del espíritu (y del alma) y hace a las personas más sabias, más agradables y más civilizadas: su ausencia alimenta los prejuicios irracionales, los odios, el horrible exterminio de los herejes y de todos aquellos diferentes: si las dos grandes guerras y los genocidios de Hitler no nos han enseñado esto, entonces es que somos incurables.

Los elementos más valiosos —o de los más valiosos— de la tradición británica son precisamente los relativos a la libertad respecto al fanatismo y la monomanía política, racial y religiosa: llegar a acuerdos con aquellas gentes con las que no simpatizamos o a las que no entendemos es fundamental para cualquier sociedad decente: nada es más destructivo que la feliz sensación de infalibilidad de uno mismo, o de la propia nación, pues conduce a destruir a otros con la conciencia tranquila de quien está haciendo el trabajo de Dios (por ejemplo, la Inquisición española, o los ayatolás), o de la raza superior (por ejemplo, Hitler) o de la historia (por ejemplo, Lenin-Stalin). El único remedio es *comprender* cómo viven otras sociedades, en el espacio o en el tiempo: y que es *posible* vivir de formas distintas a la de uno mismo, y ser enteramente humano, merecedor de cariño, de respeto y, al menos, de *curiosidad*. Jesús, Sócrates, Jan Hus de Bohemia, el gran químico Lavoisier, los socialistas y los liberales (y también los conservadores) en Rusia, los judíos en Alemania, todos perecieron a manos de ideólogos «infalibles»: la certeza intuitiva no es un sustituto para el conocimiento empírico cuidadosamente comprobado y basado en la experimentación y en la discusión libre entre los hombres: los hombres de ideas y los espíritus libres son las primeras víctimas de los totalitarios.

## II

Otra fuente de conflicto evitable son los estereotipos. Hay tribus que odian a las tribus vecinas porque se sienten amenazadas y después racionalizan sus

temores representándolos como malvados o inferiores, de una forma absurda o despectiva. Sin embargo, estos estereotipos pueden cambiar con rapidez. Baste como ejemplo el siglo XIX: en, por ejemplo, 1840 los franceses eran considerados hombres camorristas, galantes, inmorales, militarizados, con bigotes retorcidos, peligrosos para las mujeres, inclinados a invadir Inglaterra en venganza por Waterloo; y los alemanes eran bebedores de cerveza, ridículos provincianos, amantes de la música, llenos de vapores metafísicos, inofensivos y un punto absurdos. En 1871 los alemanes se convierten en ulanos que se lanzan sobre Francia incitados por el terrible Bismarck —terribles militaristas prusianos hinchados por el orgullo nacional, etc. Y Francia es una tierra pobre, vencida y civilizada que necesita de la protección de todos los hombres buenos por miedo a que su arte y su literatura sean pisoteados por los terribles invasores.

Los rusos del siglo XIX eran siervos aplastados, que incubaban una oscura y semirreligiosa mística eslava, que escribían novelas profundas y, también, una gran horda de cosacos leales al zar, que cantaban bellamente. En nuestro tiempo esto ha cambiado radicalmente: siguen siendo una población aplastada, pero ahora junto a tecnología, tanques, materialismo, cruzada contra el capitalismo, etc., etc. —los ingleses son imperialistas desvergonzados que ejercen su autoridad sobre incoherencias y que miran al resto del mundo por encima del hombro. Y muchos más. Todos estos estereotipos sustituyen al conocimiento verdadero —que nunca es algo tan simple ni tan permanente como las imágenes generalizadas acerca de los extranjeros— y estimulan la autosatisfacción nacional y el desprecio por las demás naciones. Son un puntal del nacionalismo.

### III

El nacionalismo —que todo el mundo pensaba en el siglo XIX que estaba en *decadencia*— es la fuerza más poderosa y peligrosa hoy día. Es, normalmente, el producto de un daño infligido por una nación en el orgullo o en el territorio de otra: si Luis XIV no hubiera atacado y devastado a los alemanes durante años —el Rey Sol, cuyo Estado daba leyes a todos en política, en la guerra, en el arte, en filosofía, en ciencia— los alemanes no se habrían vuelto tan agresivos a, por ejemplo, principios del siglo XIX, cuando se volvieron ferozmente nacionalistas contra Napoleón. De forma parecida, si los rusos no hubieran sido tratados como una masa de bárbaros por Occidente durante el siglo XIX, o si los chinos no hubieran sido humillados por las guerras del opio y la explotación general, quizá ni unos ni otros hubieran caído tan

fácilmente en una doctrina que les promete *a ellos* heredar la tierra después de aplastar —con la ayuda de las imparables fuerzas históricas— a todos los descreídos capitalistas. Si los indios no hubieran sido tratados con paternalismo, etc., etc. La conquista, la esclavitud de los pueblos, el imperialismo, etc., no sólo se alimentan de la codicia o del deseo de gloria, sino que precisa de justificarse ante sí mismo mediante alguna idea nuclear: el francés como la única cultura: las obligaciones del hombre blanco: el comunismo: y la inferioridad o la maldad en los estereotipos acerca de los demás. Sólo el conocimiento cuidadoso, y no los atajos, puede contrarrestarlo: sin embargo, no disipará por sí mismo la agresividad humana o el desagrado ante lo distinto (en piel, en cultura, en religión): también ayuda educar en el conocimiento de la historia, de la antropología, del derecho (especialmente si es «comparado» y no, como es habitual, sólo el del propio país).



## BERLIN Y SUS CRÍTICOS

*Ian Harris*

Los ensayos recogidos en *Sobre la libertad* son, en general, intentos por desarrollar la posición que Isaiah Berlin adoptó a finales de la década de 1940 y a principios de la de 1950. Dicha posición tiene tres aspectos. Es una aplicación de la perspectiva filosófica de Berlin a la historia intelectual de Europa en los siglos XVIII y XIX; Atribuye a dicha historia consecuencias prácticas a mediados del siglo XX; y responde a dichas consecuencias delineando una teoría política liberal.

La concepción que tenía Berlin del conocimiento sugiere que la experiencia altera los esquemas conceptuales. Así, por ejemplo, puesto que las teorías políticas se refieren a la experiencia de una época, y puesto que la experiencia varía con el tiempo, tales teorías no son, progresivamente, acumulativas en la manera en que se atribuye serlo a las ciencias naturales. La distinción a la que esto apunta toma dos formas que resultan familiares. Una distingue entre tipos de conocimiento: entre las ciencias naturales y las humanidades. La otra es una distinción ontológica entre sus respectivas materias de estudio, por un lado, las ideas de que los hechos de la naturaleza son consistentes entre sí y admiten una explicación determinista y, por otra parte, que los rasgos característicos de una vida claramente humana,



incluidos los valores, son inconsistentes entre sí y productos de la libre elección.

Berlin complementó estas perspectivas, neokantianas, con la trayectoria de la historia intelectual, lo que puede verse de la forma más completa en un texto mecanografiado, aunque no publicado, preparado inicialmente a comienzos de la década de 1950, «Las ideas políticas en la época romántica»<sup>1</sup>. Allí identifica a Kant como el inventor de la distinción entre el reino de los valores y los hechos de la naturaleza. Antes de Kant se entendía que la humanidad pertenecía al reino de los hechos, que los hechos eran consistentes entre sí y que los valores, incluidos los valores morales, eran en algún sentido naturales. Estos presupuestos dieron como consecuencia, en la Ilustración (francesa), a la concepción de que el comportamiento humano está determinado, y que puede entenderse por analogía con la naturaleza física, y que es una materia que puede ser modificada con propiedad al objeto de que se conforme con la naturaleza bien entendida. Si Rousseau fue quien tradujo esas ideas al lenguaje político, Kant fue quien, al rechazarlas, brindó una sugerencia a movimientos tales como el romanticismo y el nacionalismo. Éstos, en su lugar, enfatizaron la capacidad de la humanidad para determinar su propia conducta, su capacidad de invención y su capacidad para multiplicar los valores.

Esta interpretación ilumina *The Age of Enlightenment*<sup>2</sup>, evalúa a los *Three Critics of the Enlightenment*<sup>3</sup> y fertiliza *The Roots of Romanticism*<sup>4</sup>, pero Berlin encontró tantas dificultades en el legado romántico como en el «científico»: conectó a De Maistre con los orígenes del fascismo y dio a entender que el legado del marxismo era mucho más ambiguo de lo que había dado a entender en la biografía intelectual que escribió sobre su fundador en 1939. Porque aunque el legado romántico enfatiza la libertad, puede implicar también una personificación que sitúa la agencia en los grupos y que subordina a las minorías y a los individuos a su voluntad; y aunque el pensamiento ilustrado implicaba determinismo también incluía tolerancia y razón. La historia intelectual de Berlin sugiere la necesidad de clarificar y criticar las tradiciones pero también de profesarlas, un procedimiento que no es muy

<sup>1</sup> Pueden verse detalles sobre este texto mecanografiado en *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty* de Berlin (Londres, 2002, Chatto and Windus; Princeton, 2002, Princeton University Press), pp. xii-xiii, xv. (La referencia a las páginas se hará, en adelante, sólo por número). *Freedom and its Betrayal* es una reelaboración de parte del material de «Las ideas políticas en la época romántica», emitido por radio como una serie de conferencias en 1952. Véase, particularmente, el tratamiento que hace Berlin de Kant, 57-62.

<sup>2</sup> Nueva York, 1956, New American Library.

<sup>3</sup> Londres, 2000, Pimlico; Princeton, 2000, Princeton University Press.

<sup>4</sup> Londres, 1999, Chatto and Windus; Princeton, 1999, Princeton University Press.

distinto del de su contemporáneo, Michael Oakeshott, en *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*<sup>5</sup> y en *On Human Conduct*<sup>6</sup>. Los dos diferirían (entre otros particulares) en que las preocupaciones de Berlín en los años cuarenta y cincuenta tenían obviamente una referencia más práctica que las del Oakeshott del *Cambridge Journal*<sup>7</sup>.

Estas preocupaciones encontraron su expresión a partir de 1947, parcialmente, en los programas, conferencias y escritos de Berlin sobre Rusia, que sugieren que la *intelligentsia* anterior a 1917 incluía a un gran número de elementos que no apuntaban hacia el final de trayecto soviético, aunque algunos sí<sup>8</sup>. Berlin comenzó también a construir una alternativa liberal al totalitarismo. Este proyecto era algo más común que el de Rusia. Las obras de F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*<sup>9</sup>, Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*<sup>10</sup>, J. L. Talmon, *Origins of Totalitarian Democracy*<sup>11</sup> y George Sabine, «The Two Democratic Traditions»<sup>12</sup>, cada una a su manera, sugerían o implicaban que debe haber esferas dentro de las cuales el individuo ha de estar libre de interferencia social y política y construían genealogías del totalitarismo, mientras que la idea de que la función interior del Estado no es modelar al completo la sociedad, sino la de proporcionar una estructura básica de orden consistente con los diversos tipos de vida y pensamiento se encuentra, junto a motivos conexos, en muchas obras posteriores. La descripción de Berlin, sin embargo, fue realizada a su manera.

La primera obra de Berlin que conservamos, reproducida en este volumen, es la historia «El fin justifica los medios». Aunque desde luego haríamos mal si vieramos opiniones conceptuales en la mente de un autor de doce años, la pieza revela una disposición que encontraría expresión en las obras maduras de Berlin. La historia cuenta cómo las vidas situadas dentro del área de la libertad negativa («un pequeño y acogedor hogar») son en primer lugar amenazadas y a continuación destruidas por el crudo consecuencialismo del comisario Uritzky descrito por Berlin y por la creencia implícita en éste sobre su propia suficiencia intelectual (por no mencionar su

<sup>5</sup> New Haven, 1996, Yale University Press.

<sup>6</sup> Oxford, 1975, Clarendon Press.

<sup>7</sup> Editado por Oakeshott desde 1948 a 1954.

<sup>8</sup> Para una evaluación de los escritos de Berlin sobre Rusia véase Aileen Kelly, *Toward Another Shore* (New Haven y Londres, 1998, Yale University Press), introducción y capítulo 1, y su «A Revolutionary Without Fanaticism», en Mark Lilla, Ronald Dworkin y Robert B. Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin* (Nueva York, 2001, Nueva York Review of Books), 3-30.

<sup>9</sup> Londres, 1944, Routledge; Chicago 1944, University of Chicago Press.

<sup>10</sup> Londres, 1945, Routledge; Princeton, 1950, Princeton University Press.

<sup>11</sup> Londres, 1952, Secker and Warburg; publicado en Estados Unidos como *The Rise of Totalitarian Democracy* (Boston, 1952, Beacon Press).

<sup>12</sup> *Philosophical Review* 61 (1952), 451-474.

profundo desagrado personal). Aunque la historia también cuenta cómo Pedro Ivanov se venga de Uritzky, este acto reivindica una forma de vida enfrentada a la opresión. La propia «ciudadela interior»<sup>13</sup> de Berlin desarrolla la protección conceptual frente a la misma amenaza. Le preocupaba el contraste entre una vida asentada y civilizada y su turbación por las demandas intrusivas de los monopolistas intelectuales. Esto fue elaborado de muchas maneras de las cuales quizá la menos formal y desde luego la más apasionada es su afirmación en las «Notas sobre el prejuicio» (aquí incluidas) de que «la creencia en que hay una y sólo una respuesta verdadera a las cuestiones centrales que han atormentado a la humanidad [...] es responsable de [...] mares de sangre —pero ningún Reino del Amor ha surgido de ella»<sup>14</sup>. Los principales ensayos de este volumen nos muestran a Berlin identificando a los intrusos conceptuales, demarcando el área civil en el cual no han de aventurarse y bosquejando un cuadro de la realidad y del conocimiento que nos indican cuán equivocadas estaban sus pretensiones.

La primera de la piezas incluidas en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, «Las ideas políticas en el siglo xx» (1950), trata del origen del comunismo, del fascismo y del marxismo y examina la creencia de que la vida humana camina en «una dirección, y sólo en una»<sup>15</sup>, se ocupa de la prevalencia general de la instrumentalidad y de «acallar artificialmente las dudas»<sup>16</sup>, esto último al tratar a las personas como objetos propios de la ciencia; frente a todo esto prefiere «más espacio» para discrepar<sup>17</sup> y sugiere de forma muy sintética que los fines humanos son verdaderamente diversos y «a veces incompatibles»<sup>18</sup>. Concitó poca atención por escrito salvo un artículo, sin firma, de E. H. Carr<sup>19</sup>. En el mismo se decía que la actitud de Berlin era nostálgica y no práctica; sin embargo, este artículo de Berlin sí ocasionó un notable intercambio de cartas entre George Kennan y Berlin, que identificó la necesidad del desarrollo y el papel de la «ética kantiana» dentro del mismo<sup>20</sup>. La carta de Berlin se publica por primera vez en el presente volumen.

Al reimprimir «Las ideas políticas», Berlin lo colocó como prefacio a dos de sus conferencias más sustanciales, «La inevitabilidad histórica» (1954) y «Dos conceptos de libertad» (1958).

<sup>13</sup> Véase pp. 34, 284, 327.

<sup>14</sup> P. 388.

<sup>15</sup> 122.

<sup>16</sup> 125.

<sup>17</sup> 128.

<sup>18</sup> 129.

<sup>19</sup> «The New Scepticism», *Times Literary Supplement*, 9 de junio de 1950, 357.

<sup>20</sup> 337.

Berlin necesitaba, al menos, hacer sitio a la libre elección si quería dar fuerza conceptual a sus preferencias. En consecuencia, «La inevitabilidad histórica» (1954) es más filosófico que histórico en su metodología y está dedicado a esta tarea, aunque de forma negativa. Conecta el determinismo con la opinión de que «el mundo tiene una dirección y está gobernado por leyes»<sup>21</sup>, que esas leyes pueden conocerse y proporcionan fundamentos para la comprensión de la humanidad (y no sólo de la naturaleza) específicamente en términos de grupos en lugar de individuos; que esta concepción socava la responsabilidad individual; que el determinismo exigiría cambios radicales en «nuestras categorías morales y psicológicas»<sup>22</sup>; y que el juicio moral sigue siendo posible. La conferencia, que fue impresa en forma de librito por Oxford University Press<sup>23</sup>, dio lugar a muchos comentarios, incluido uno muy halagador de Pieter Geyl en *Debates with Historians*<sup>24</sup>, y uno menos elogioso de E. H. Carr en *What is History?*<sup>25</sup>. *The Poverty of Historicism*<sup>26</sup>, de Popper, es en algunos aspectos comparable con «La inevitabilidad histórica». Los comentaristas filósofos incluían a J. A. Passmore, en «History, the Individual and Inevitability»<sup>27</sup>; Ernest Nagel en «Determinism in History»<sup>28</sup>; Amartya Sen en «Determinism and Historical Predictions»<sup>29</sup>; y Morton White en *Foundations of Historical Knowledge*<sup>30</sup>. La obra también estimuló un tratamiento breve pero muy perspicaz de Berlin por D. M. Mackinnon en *A Study in Ethical Theory*<sup>31</sup>.

Christopher Dawson, al recensionar «La inevitabilidad histórica», observó que la tesis de Berlin «es muy simple y despertaría la simpatía de todos los buenos ciudadanos», y añadió que «ataca a los enemigos de la libertad [...] con tan indiscriminado entusiasmo que [...] ha hecho un buen barrido de la ciencia, la metafísica y la teología, y se ha quedado sólo en el campo de juego»<sup>32</sup>. Berlin, de hecho, necesitó dar dos pasos más antes de ser constructivo.

<sup>21</sup> 114.

<sup>22</sup> 123.

<sup>23</sup> Londres, 1954.

<sup>24</sup> Groningen/La Haya, 1955, Wolters/Nijhoff; Londres, 1955, Batsford.

<sup>25</sup> Londres/Nueva York, 1961, MacMillan/St Martin's Press.

<sup>26</sup> Londres, 1957, Routledge; Boston, 1957, Beacon Press.

<sup>27</sup> *Philosophical Review* 68 (1959), 93-102.

<sup>28</sup> *Philosophical and Phenomenological Research* 20 (1959-1960), 291-317, en 311-316; compárese con su *The Structure of Science* (Londres, 1961, Routledge; Nueva York, 1961, Harcourt, Brace and World), 599-605.

<sup>29</sup> *Enquiry* (Delhi) 2 (1959), 99-115, en 113-114.

<sup>30</sup> Nueva York, 1965, Harper and Row, 265 y siguientes.

<sup>31</sup> Londres, 1957, A. y C. Black; Nueva York, 1962, Collier, 207-217.

<sup>32</sup> *Harvard Law Journal* 70 (1957), 584-588, en 585.

Uno fue insistir en la libertad negativa como complemento de la capacidad para la libre elección. El otro explicar que ni la metafísica ni, en particular, los valores, correctamente entendidos, admiten el punto de vista que Berlin rechazaba. Su exposición clásica de estas afirmaciones fue su conferencia inaugural de Oxford como catedrático Chichele de Teoría Social y Política, «Dos conceptos de libertad». «Dos conceptos» indicaba que aunque los conceptos de libertad negativa y libertad positiva no «se encuentran a una gran distancia lógica»<sup>33</sup> el uno del otro, sin embargo, a lo largo del tiempo, se han desarrollado de forma inconsistente. Berlin ofrece una descripción de la distorsión del concepto positivo desde su forma original de control colectivo sobre la naturaleza externa al control de los grupos sobre los individuos y a la modificación de estos últimos por los primeros; esto lo conecta con la opinión metafísica de que, por igual, la sociedad y la naturaleza desvelan un orden armonioso, susceptible de ser descubierto por la razón, y hacia el cual la autoridad política ha de llevar a la gente; y concluye la conferencia proponiendo de forma sintética la visión opuesta, «que no todas las cosas buenas son compatibles, y mucho menos los ideales de la humanidad»<sup>34</sup>, que la elección entre ellas es necesaria y que eso es, por tanto, la libertad de elegir cuya provisión ha de facilitar la libertad negativa.

«Dos conceptos» produjeron muchos comentarios en los años inmediatamente posteriores a su publicación, incluyendo una reseña sin firma de Richard Wollheim, a la vez amistosa y crítica<sup>35</sup>, y un elogio de Noel Annan<sup>36</sup>. Hubo todo tipo de respuestas. Entre éstas, las de Marshall Cohen, «Berlin and the Liberal Tradition»<sup>37</sup>, que consideraba «Dos conceptos» «fundamentalmente oscuro»<sup>38</sup> y criticaba especialmente su lectura de la libertad positiva; David Spitz, «The Nature and Limits of Freedom»<sup>39</sup>, que sugería que la «tesis central»<sup>40</sup> de Berlin ya había sido argumentada por Dorothy Fosdick en *What is Liberty?*<sup>41</sup>; y A. S. Kaufman, «Professor Berlin on "Negative Freedom"»<sup>42</sup>, que encontraba confusión.

Los comentarios más completos fueron iniciados por Alan Ryan, con «Freedom»<sup>43</sup>, que discutía tanto a Berlin como a sus críticos. Más lejos fue

<sup>33</sup> 178.

<sup>34</sup> 213.

<sup>35</sup> «A Hundred Years After», *Times Literary Supplement*, 20 de febrero de 1959, 89-90.

<sup>36</sup> «Misconceptions of Freedom», *Listener*, 19 de febrero de 1959, 323-324.

<sup>37</sup> *Philosophical Quarterly* 10 (1960), 216-227.

<sup>38</sup> 217.

<sup>39</sup> *Dissent* 8, núm. 1 (invierno de 1961), 78-85, en 79-82.

<sup>40</sup> 79.

<sup>41</sup> Londres y Nueva York, 1939, Harper.

<sup>42</sup> *Mind* 71 (1962), 241-243.

<sup>43</sup> *Philosophy* 40 (1965), 93-112.

L. J. Macfarlane, «On Two Concepts of Liberty»<sup>44</sup>, que sigue siendo la discusión general más penetrante que hay sobre el tratamiento de Berlin de la libertad. H. J. McCloskey, «A Critique of the Ideals of Liberty»<sup>45</sup>, dudaba de que mucho de lo que había discutido Berlin, positivo o negativo, tuviera que ver con lo que propiamente se llama libertad; más conocido es el ensayo de Gerald C. MacCallum, Jr., «Negative and Positive Freedom» que, sin embargo, no resulta muy transparente en su comprensión de la libertad positiva<sup>46</sup>. MacCallum también escribió «Berlin on the Compatibility of Values, Ideals and "Ends"»<sup>47</sup>. Sobre éstos véase especialmente Tom Baldwin, «MacCallum and the Two Concepts of Freedom»<sup>48</sup>, y G.A. Cohen, «A Note on Values and Sacrifices»<sup>49</sup>, «Berlin's Division of Liberty» («La división de la libertad de Berlin») fue cuestionada en C. B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*<sup>50</sup>. Bernard Crick presentó otro punto de vista en *Freedom and Politics*<sup>51</sup>. G. W. Smith defendió frente a Berlin que el verdadero esclavo contento tiene libertad social en «Slavery, Contentment, and Social Freedom»<sup>52</sup>. Hans Blokland examinó a «Isaiah Berlin on Positive and Negative Freedom» («Isaiah Berlin sobre la libertad positiva y la negativa») <sup>53</sup>. De especial importancia es el artículo de Charles Taylor «What's Wrong with Negative Liberty», en Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*<sup>54</sup>, que sugiere una descripción bien distinta de la libertad positiva. Christopher Megone criticó con agudeza tanto a Berlin como a Taylor en «One Concept of Liberty»<sup>55</sup>. El intento peculiar de Ronald Dworkin por desarrollar «Dos conceptos de libertad» se encuentra en Avishai y Edna Margalit (eds.), *Isaiah Berlin: A Celebration*<sup>56</sup>. La sugerencia de que la libertad negativa y la positi-

<sup>44</sup> *Political Studies* 14 (1966), 293-305.

<sup>45</sup> *Mind* 74 (1965), 483-508.

<sup>46</sup> *Philosophical Review* 76 (1967), 312-34; posteriormente antologizado.

<sup>47</sup> *Ethics*, 77 (1966-7), 139-145.

<sup>48</sup> *Ratio* 26 (1984), 125-142.

<sup>49</sup> *Ethics*, 79 (1968-9), 159-162.

<sup>50</sup> Oxford, 1973: Clarendon Press, capítulo 5. Véase también su *The Rise and Fall of Economic Justice* (Oxford, 1985, Oxford University Press), 92-100.

<sup>51</sup> Sheffield, 1966, University of Sheffield; reproducido en Crick, *Political Theory and Practice* (Londres, [1972], Allen Lane).

<sup>52</sup> *Philosophical Quarterly* 27 (1977), 236-248.

<sup>53</sup> En su *Freedom and Culture in Western Society* (Londres y Nueva York, 1997, Routledge), capítulo 2.

<sup>54</sup> Oxford, 1979, Clarendon Press, 175-93; reimpresso en Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* (Cambridge y Nueva York, 1985, Cambridge University Press), vol. 2, 211-29, también en otros sitios.

<sup>55</sup> *Political Studies* 35 (1987), 611-622.

<sup>56</sup> Londres, 1991, Hogarth Press; Chicago, 1991, University of Chicago Press, 100-109.



va se han apoyado entre sí al menos en un país ha sido poderosamente desarrollada por Judith Shklar, «Positive Liberty, Negative Liberty in the United States»<sup>57</sup>. «Dos conceptos» es a menudo mencionado de forma sintética en discusiones más amplias sobre la libertad política, por ejemplo, en el artículo de Carl J. Friedrich, «Rights, Liberties, Freedoms: A Reappraisal»<sup>58</sup>, y en el de Hillel Steiner, *An essay on Rights*<sup>59</sup>.

Pueden verse críticas de la historia intelectual implícita en «Dos conceptos» en David Nicholls, «Positive Liberty, 1880-1914»<sup>60</sup>; un tratamiento decididamente escéptico de sus ejemplos ilustrativos en Anthony Arblaster, «Vision and Revision: A Note on the Text of Isaiah Berlin's, *Four Essays on Liberty*»<sup>61</sup>; una crítica de su análisis de Green en Avital Simhony, «On Forcing Individuals to be Free: T. H. Green's Liberal Theory of Positive Freedom»<sup>62</sup>; y de su opinión sobre Spinoza en David West, «Spinoza on Positive Freedom»<sup>63</sup>, a la que Berlin respondió con «A Reply to David West»<sup>64</sup>. El lector puede juzgar cuán adecuadamente se puede comprender la historia del pensamiento político a través de la distinción negativa/positiva consultando Z.A. Pelczynski y John Gray (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*<sup>65</sup>. El momento intelectual en el que fue escrito el propio «Dos conceptos» es estudiado en Noel O'Sullivan, «Visions of Freedom: The Response to Totalitarianism», en Jack Hayward, Brian Barry y Archie Brown (eds.), *The British Study of Politics in the Twentieth Century*, un volumen de relevancia general para la vida de Berlin<sup>66</sup>.

La posibilidad de que el pluralismo de Berlin implicara relativismo no se escapó a la vigilancia de Leo Strauss. Su ensayo «Relativism» apareció en Helmut Schoeck y James W. Wiggins (eds.), *Relativism and the Study of Man*<sup>67</sup>. Otras reflexiones importantes sobre el tema son las de Arnaldo Momigliano, «On the Pioneer Trail»<sup>68</sup>; Hilary Putnam, «Pragmatism and Re-

<sup>57</sup> Publicado originalmente en francés en 1980, traducido por Stanley Hoffman en Shklar, *Redeeming American Political Thought*, ed. Stanley Hoffman y Dennis F. Thompson (Chicago y Londres, 1998, University of Chicago Press), 110-126.

<sup>58</sup> *American Political Science Review* 57 núm. 4 (1963), 841-854.

<sup>59</sup> Oxford y Cambridge, Mass., 1994, Blackwell.

<sup>60</sup> *American Political Science Review* 56 núm. 1 (1962), 114-28, en la 114 nota 8.

<sup>61</sup> *Political Studies* 19 (1971), 81-86.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 29 (1991), 303-20.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 41 (1993), 284-96.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 297-298.

<sup>65</sup> Londres, 1984, Athlone Press; Nueva York, 1984, St Martin's Press.

<sup>66</sup> Oxford, 1999, Clarendon Press/The British Academy.

<sup>67</sup> Princeton, 1961, Van Nostrand, 137-157. Fue reimpresso en su *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. por Thomas L. Pangle (Chicago y Londres, 1989, University of Chicago Press).

<sup>68</sup> *New York Review of Books*, 11 noviembre de 1976, 33-38.

lativism: Universal Values and Traditional Ways of Life»<sup>69</sup>; y Steven Lukes, «Berlin's Dilemma»<sup>70</sup>. Berlin se ocupa de dicha cuestión en «Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought» (1980) y en «The Pursuit of the Ideal» (1988), ambos reimpresos en su *The Crooked Timber of Humanity*<sup>71</sup>.

La energía de su prosa, la amplitud de sus referencias y la agudeza de su distinción entre libertad negativa y libertad positiva ha hecho de «Dos conceptos de libertad» un texto pedagógicamente irresistible, tanto para las obras de referencia —como en Chandran Kukathas, «Liberty», en Robert E. Goodin y Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*<sup>72</sup>—, para los libros de texto —tales como los de Tim Gray, *Freedom*<sup>73</sup>, Raymond Plant, *Modern Political Thought*<sup>74</sup>, y Peter Lassman y Steve Buckler, *Political Thinkers of the Twentieth Century*<sup>75</sup>—, y para discusiones más sumarias de camino hacia otros destinos —como en *Republicanism*, de Philip Pettit<sup>76</sup>. La conferencia se ha reimpreso con frecuencia, en su totalidad o parcialmente. Ejemplo de ello serían Robert E. Goodin y Philip Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*<sup>77</sup>; David Miller (ed.), *Liberty*<sup>78</sup>; Michael Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics*<sup>79</sup>; y Anthony Quinton (ed.) *Political Philosophy*<sup>80</sup>. El propio Berlin produjo una sinopsis de «Dos conceptos», «Libertad» (1995), reimpreso aquí. Ian Harris, «Isaiah Berlin: Two Concepts of Liberty»<sup>81</sup>, intenta clarificar lo que dice Berlin.

La interpretación de Berlin de la distinción entre libertad negativa y libertad positiva se ha utilizado de diversas maneras. Véase, por ejemplo, Sondra Farganis, «Liberty: Two Perspectives on the Women's Movement»<sup>82</sup>; Partha Dasgupta, *An Inquiry into Well-Being and Destitution*<sup>83</sup>; Ronald

<sup>69</sup> En su *Words and Life* (Cambridge, Mass., y Londres, 1995, Harvard University Press), 182-197 en 192-193.

<sup>70</sup> *Times Literary Supplement*, 27 de marzo de 1998, 8-10.

<sup>71</sup> Londres, 1990, John Murray; Nueva York, 1991, Knopf.

<sup>72</sup> Oxford y Cambridge, Mass., 1993, Blackwell, 534-547, en 534-538.

<sup>73</sup> Basingstoke, 1990, Macmillan; Atlantic Highlands, NJ, 1991, Humanities Press International, capítulo 1.

<sup>74</sup> Oxford, 1991, Blackwell, 235-8, 247-8.

<sup>75</sup> Londres 1999, Routledge, capítulo 5.

<sup>76</sup> Oxford, 1997, Clarendon Press, 17-18, 21-22, 27.

<sup>77</sup> Oxford y Cambridge, Mass., 1997, Blackwell.

<sup>78</sup> Oxford, 1991, Oxford University Press (con otros artículos relevantes).

<sup>79</sup> Oxford, 1984, Blackwell; Nueva York, 1984, New York University Press.

<sup>80</sup> Oxford, 1967, Oxford University Press.

<sup>81</sup> En Murray Forsyth y Maurice Keens-Soper (eds.), *The Political Classics: Green to Dworkin* (Oxford, 1996, Oxford University Press), 121-142.

<sup>82</sup> *Ethics* 88 (1977-8), 67-73

<sup>83</sup> Oxford y Nueva York, 1993, Clarendon Press, capítulo 2, sección 5.

Dworkin, *Freedom's Law*<sup>84</sup>; y Robert Grant, «Morality, Social Policy and Berlin's Two Concepts»<sup>85</sup>.

La breve descripción que de los conflictos de valor aparece al final de «Dos conceptos» aplica a la política el sello de la filosofía moral que hizo suya Oxford, y es uno de los pocos puntos en los que Ross y Ayer convergen<sup>86</sup>. Fue también bien recibido entre aquellos que distinguen lo justo de lo bueno en filosofía política, y John Rawls suscribió las tesis de Berlin sobre este punto tanto como las referidas a la libertad negativa y a la positiva<sup>87</sup>. Otros tratamientos del pluralismo de valores incluyen a Thomas Nagel, «The Fragmentation of Value», en sus *Mortal Questions*<sup>88</sup>; Bernard Williams, «Conflicts of Value»<sup>89</sup>; Charles Taylor, «The Diversity of Goods»<sup>90</sup>; Michael Walzer, *Spheres of Justice*<sup>91</sup>; Joseph Raz, *The Morality of Freedom*<sup>92</sup>; Michael Stocker, *Plural and Conflicting Values*<sup>93</sup>; y Steven Lukes, *Moral Conflict and Politics*<sup>94</sup>. Una útil antología de textos sobre este tema es la de Christopher W. Gowans (ed.) *Moral Dilemmas*<sup>95</sup>. Esta perspectiva y otras parecidas, provocaron la crítica de los utilitaristas, como por ejemplo James Griffin, *Well-Being*<sup>96</sup>. De la totalidad del tema se ocupa Ruth Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*<sup>97</sup>, que está dedicado a la memoria de Berlin, y discuten con especial referencia a él Dworkin, Williams, Nagel y Taylor en la parte 2 de *The Legacy of Isaiah Berlin*<sup>98</sup>. Consideraciones de ma-

<sup>84</sup> Cambridge, Mass, 1996, Harvard University Press; Oxford 1996, Oxford University Press, 214-17.

<sup>85</sup> En Arien Mack (ed.), *Liberty and Pluralism* [Social Research 66, núm.4 (1999)], 1217-1244.

<sup>86</sup> Véanse, entre otros ejemplos anteriores, James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity* (1873, 1874), ed. de Stuart D. Warner (Indianapolis, 1993, Liberty Press), 93 y ss., 118, 169, 172, 180, 206, 225, etc., y Franz Brentano, *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong* (1889), ed. de Oskar Kraus y Roderick M. Chisholm, traducción de Roderick M. Chisholm y Elizabeth H. Schneewind (Londres, 1969, Routledge; Nueva York, 1969, Humanities Press), párrafo 32.

<sup>87</sup> Su formulación más reciente en *Political Liberalism* (Nueva York, 1993, Columbia University Press), 57, 197, 198n, 299n, 303n, 332 y en *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass., 2001, Harvard University Press), 177 nota 61.

<sup>88</sup> Cambridge y Nueva York, 1979, Cambridge University Press.

<sup>89</sup> En *The Idea of Freedom*, 221-32, y en su *Moral Luck* (Cambridge y Nueva York, 1981, Cambridge University Press).

<sup>90</sup> En Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge y Nueva York, 1982, Cambridge University Press), y en sus *Philosophical Papers*, vol. 2, 230-247.

<sup>91</sup> Nueva York, 1983, Basic Books; Oxford, 1983, Martin Robertson.

<sup>92</sup> Oxford y Nueva York, 1986, Clarendon Press.

<sup>93</sup> Oxford y Nueva York, 1990, Clarendon Press.

<sup>94</sup> Oxford, 1991, Clarendon Press, especialmente la primera parte.

<sup>95</sup> Nueva York, 1987, Oxford University Press.

<sup>96</sup> Oxford y Nueva York, 1986, Clarendon Press, capítulo 5.

<sup>97</sup> Cambridge Mass., y Londres, 1997, Harvard University Press.

<sup>98</sup> Véase *supra* p. 398 nota 45.

yor amplitud sobre los temas berlinianos pueden verse en la «Introducción» de Bernard Williams a *Concepts and Categories* de Berlin<sup>99</sup> y en Richard Wollheim, «The Idea of a Common Human Nature»<sup>100</sup>.

El pluralismo de valores, y la descripción de Berlin tiene algo que ver con esto, ha dado lugar a un cierto número de debates recientes. Roger Hausheer, «Berlin and the Emergence of Liberal Pluralism»<sup>101</sup> fue uno de los primeros. Las implicaciones del punto de vista de Berlin son examinadas inquisitivamente por Eric Mack en «Isaiah Berlin and the Quest for Liberal Pluralism»<sup>102</sup> y en «The Limits of Diversity: The New Counter-Enlightenment and Isaiah Berlin's Liberal Pluralism»<sup>103</sup>. George Crowder cuestiona la relación entre «Pluralism and liberalism»<sup>104</sup>, lo que produjo una respuesta de Berlin y de Bernard Williams, «Pluralism and Liberalism: A Reply»<sup>105</sup>, a la que siguieron otras observaciones de Crowder<sup>106</sup>. Sobre el punto de vista de Crowder, significativamente modificado, véase su *Liberalism and Value Pluralism*<sup>107</sup>.

El intento de desconectar liberalismo y pluralismo debe mucho al vigoroso trabajo de comadrona de John Gray. En su *Isaiah Berlin*<sup>108</sup> construye una opinión redonda, a la que apuntaba en sus anteriores «On Negative and Positive Liberty»<sup>109</sup> y también en «Berlin's Agonistic Liberalism»<sup>110</sup>. Ha llevado aún más lejos su punto de vista en «Where Pluralists and Liberals Part Company»<sup>111</sup>, y en *Two Faces of Liberalism*<sup>112</sup>. La interpretación que Gray hace de Berlin ha sido revisada por Michael Walzer en «Are There Limits to Liberalism?»<sup>113</sup> y ha sido cuidadosamente examinada por Hans Blokland, «Berlin on Pluralism and Liberalism: A Defence»<sup>114</sup>. Además proporcionó la clave de debates posteriores como los de Amy Gutmann, «Liberty and

<sup>99</sup> Londres 1978, Hogarth Press; Nueva York, 1979, Viking, xi-xviii.

<sup>100</sup> En *Isaiah Berlin: A Celebration*, 67-79.

<sup>101</sup> En Pierre Manent y otros, *European Liberty* (La Haya, 1983, Nijhoff), 49-81.

<sup>102</sup> *Public Affairs Quarterly* 7, núm. 3 (1993), 215-230.

<sup>103</sup> En Howard Dickman (ed.), *The Imperiled Academy* (New Brunswick, 1993, Transaction Books), 97-126.

<sup>104</sup> *Political Studies* 42 (1994), 293-305.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 306-309.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 44 (1996), 649-651.

<sup>107</sup> Londres y Nueva York, 2002, Continuum.

<sup>108</sup> Londres, 1995, Harper Collins; Princeton, 1996, Princeton University Press.

<sup>109</sup> *Political Studies* 28 (1980), reimpresso en su *Liberalisms* (Londres y Nueva York, 1989, Routledge), capítulo 4.

<sup>110</sup> En su *Post-Liberalism* (Londres y Nueva York, 1993, Routledge), 64-9.

<sup>111</sup> *International Journal of Philosophical Studies* 6 (1998), 17-36; también en Maria Baghramian y Attracta Ingram (eds.), *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity* (Londres y Nueva York, 2000, Routledge), capítulo 4.

<sup>112</sup> Cambridge, 2000, Polity; Nueva York, 2000, New Press.

<sup>113</sup> *New York Review of Books*, 19 de octubre de 1995, 28-31.

<sup>114</sup> *The European Legacy*, 4, núm. 4 (1999), 1-23.

Pluralism in Pursuit of the Non-Ideal»<sup>115</sup>, y el de Jonathan Riley, «Crooked Timber and Liberal Culture»<sup>116</sup>.

Steven Lukes realizó una fuerte defensa del punto de vista de Berlin acerca de la política en «The Singular and the Plural: On the Distinctive Liberalism of Isaiah Berlin»<sup>117</sup>, y, nuevamente, en «An Unfashionable Fox»<sup>118</sup>. Dado que la literatura sobre el pluralismo ha adquirido unas proporciones muy amplias en la última década —por ejemplo, un número entero de *Social Research* está dedicado a *Liberty and Pluralism*, como hemos visto<sup>119</sup>—, no podemos discutirla aquí: pero hay dos obras que merecen mención, el estudio sobre las relaciones entre liberalismo y pluralismo de Charles Larmore, «Pluralism and Reasonable Disagreement»<sup>120</sup>, y el interrogante planteado por George Kateb, «Can Cultures be Judged? Two Defenses of Cultural Pluralism in Isaiah Berlin's Work»<sup>121</sup>.

El tratamiento que Berlin hace del nacionalismo, o de algo parecido, en «Dos conceptos» es menos crítico que respecto a otras manifestaciones de la libertad positiva y produce también más perplejidad. El compromiso del propio Berlin con el sionismo se expresó en la práctica (véase Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*)<sup>122</sup> y también sobre papel en numerosos ensayos, entre los que está «Jewish Slavery and Emancipation» (1951), reimpresso en su colección póstuma *The Power of Ideas*<sup>123</sup>. Entre las consideraciones que han merecido sus opiniones están Stuart Hampshire, «Nationalism»<sup>124</sup>; Joan Cocks, «Individuality, Nationality and the Jewish Question»<sup>125</sup>; y Avishai Margalit, «The Crooked Timber of Humanity», Richard Wollheim, «Berlin and Zionism» y Michael Walzer, «Liberalism, Nationalism, Reform»<sup>126</sup>. Los puntos de vista de Berlin también han sido discutidos en estudios más amplios, como en David Miller *On Nationality*<sup>127</sup>.

Los «Dos conceptos» dejaron, al menos, un hueco en la muralla conceptual berliniana contra el totalitarismo. Si ser libre implicaba conocimiento y ejercicio de la razón, entonces la distinción entre los conceptos de liber-

<sup>115</sup> *Liberty and Pluralism*, 1039-1062.

<sup>116</sup> En *Pluralism*, 120-155.

<sup>117</sup> *Social Research* 61 (1994), 698-718.

<sup>118</sup> En *The Legacy of Isaiah Berlin*, 43-57.

<sup>119</sup> Véase *supra* p. 401, nota 85.

<sup>120</sup> *Social Philosophy and Practice* 11, núm. 1 (1994), 61-79.

<sup>121</sup> *Liberty and Pluralism*, 1009-1038.

<sup>122</sup> Londres, 1998, Chatto and Windus; Nueva York, 1998, Metropolitan, especialmente el capítulo 9.

<sup>123</sup> Londres, 2000, Chatto and Windus; Princeton, 2000, Princeton University Press.

<sup>124</sup> En *Isaiah Berlin: A Celebration*, 127-134.

<sup>125</sup> *Liberty and Pluralism*, 1191-1216.

<sup>126</sup> Todos en la parte 3 de *The Legacy of Isaiah Berlin*.

<sup>127</sup> Oxford y Nueva York, 1995, Clarendon Press, 7-8.

tad negativa y positiva pudiera ser menos menos radical de lo que había insistido en 1958. «Libres de toda esperanza y de todo miedo» (1964) sugiere, en consonancia, que el conocimiento no siempre libera, de modo que este discurso presidencial dirigido a la Aristotelian Society, encuentra en este volumen su verdadero hogar como complemento a la lectura inaugural Chichele.

La tensión entre un tipo de concepción del conocimiento y la libertad queda ejemplificada en «John Stuart Mill y los fines de la vida». Aquí se sugiere que el pensamiento del joven Mill encarnaba dos fibras distintas de opinión. La primera, que derivaba de Bentham y de la Ilustración, acentuaba la razón pero también el determinismo implícito en la idea del hombre como parte de la naturaleza <sup>128</sup>; sin embargo, por otra parte, la apertura mental de Mill le hacía reconocer que esto no se acomodaba a los hechos de la experiencia, y le condujo a desmarañar la otra fibra, en la que la libre elección y la importancia de realizar la libertad negativa en la sociedad son prominentes. Esta interpretación, al tiempo que expresa la desconfianza oxoniense en la tradición utilitarista, retrata a Mill como un pensador bien intencionado pero confuso. Sin embargo, y tal como hizo notar Berlin, esta conferencia, que recibió poca atención, contrasta con otro punto de vista. La nota situada casi al final de la obra, en *Cuatro ensayos*, critica de forma somera, sin citarlos, los libros de Maurice Cowling, *Mill and Liberalism* <sup>129</sup>, y Shirley Robin Letwin, *The Pursuit of Certainty* <sup>130</sup>. Ambos tenían mayor estima en la competencia de Mill y una opinión menos halagadora acerca de sus intenciones. Aunque en este último respecto nunca ganaron la adhesión general, y quizá no tenían intención de hacerlo, en cuanto a lo primero presagiaron un cambio de dirección en la literatura sobre Mill. Allí estarían Alan Ryan, *The Philosophy of J. S. Mill* <sup>131</sup>; John Gray, *Mill on Liberty* <sup>132</sup>; Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* <sup>133</sup>; William Thomas, *Mill* <sup>134</sup>; Ann P. Robson, John M. Robson y Bruce L. Kinzer, *A Moralism In and Out of Parliament* <sup>135</sup>, y el número de *Political Science Reviewer* dedicado a

<sup>128</sup> Para una afirmación más completa del rechazo de Berlin a este tipo de utilitarismo, véase «Helvecio» en *Freedom and its Betrayal*.

<sup>129</sup> Cambridge, 1963, 1990, Cambridge University Press.

<sup>130</sup> Cambridge, 1965, Cambridge University Press; reproducido en Indianapolis, 1998, Liberty Press.

<sup>131</sup> Londres, 1970, 1987, Macmillan; reimpresión en Atlantic Highlands, NJ, 1990, Humanities Press International.

<sup>132</sup> Londres 1983, Basingstoke, 1995, Routledge.

<sup>133</sup> Princeton, 1976, Princeton University Press.

<sup>134</sup> Oxford y Nueva York, 1985, Oxford University Press.

<sup>135</sup> Toronto y Londres, 1992, University of Toronto Press.

Mill <sup>136</sup>. De especial relevancia es aquí el artículo de Richard Wollheim, «John Stuart Mill and Isaiah Berlin» <sup>137</sup>, en el que se da a entender que Mill, bien interpretado, era más coherente y estaba más próximo a Berlin de lo que Berlin pensaba. Berlin y Mill son examinados junto a Green por Richard Bellamy en «T. H. Green, J. S. Mill, and Isaiah Berlin on the Nature of Liberty and Liberalism» <sup>138</sup>.

Berlin dedicó parte de sus energías intelectuales, en los años posteriores a 1959, a trabajar con mayor profundidad en la historia intelectual que sus ensayos publicados habían alumbrado y que sus conferencias inéditas habían tratado con mayor detalle. «El nacimiento del individualismo griego», de 1962, reimpreso aquí, identifica el siglo IV a.C., el Renacimiento y el Romanticismo como etapas cruciales en su interpretación histórica, y numerosos ensayos y conferencias de Berlin buscaron dar sustancia a las dos últimas, especialmente «The Originality of Machiavelli», en su *Against the Current* <sup>139</sup>, y *The Roots of Romanticism*.

La concepción de Berlin de la historia intelectual ha sido sometida a meticuloso examen por Hans Aarsleff, «Vico and Berlin» <sup>140</sup>; ha sido criticada por P. N. Furbank, «On Pluralism» <sup>141</sup>; y ha sido conectada con el liberalismo de Berlin por Graeme Garrad, «The Counter-Enlightenment Liberalism of Isaiah Berlin» <sup>142</sup>. Más recientemente, has sido sometida a una crítica sin paliativos por Mark Lilla en «Wolves and Lambs» <sup>143</sup>. La interpretación de Herder por Berlin ha sido desarrollada por Charles Taylor, «The Importance of Herder» <sup>144</sup>. Hans Aarsleff la toma en consideración en su «Herder's Cartesian *Ursprung* vs. Condillac's Expressivist *Essai*» <sup>145</sup>, y la sitúa en un lienzo más amplio en su «Facts, Fiction, and Opinion in the History of Linguistics: Language and Thought in the 17th and 18th Centuries» <sup>146</sup>. Un tema relevante para los intereses de Berlin es el tratado por Larry Siedentop en

<sup>136</sup> 24 (1995).

<sup>137</sup> En *The Idea of Freedom*, 153-169.

<sup>138</sup> En Hyman Gross y Ross Harrison (eds.), *Jurisprudence: Cambridge Essays* (Oxford y Nueva York, 1992, Clarendon Press), 257-285.

<sup>139</sup> Londres, 1979: Hogarth Press; Nueva York, 1980: Viking.

<sup>140</sup> *London Review of Books*, 5-18 noviembre de 1981, 6-7 (con respuesta de Berlin en el mismo número, 7-8, y correspondencia, 3-16 de junio 1982, 5).

<sup>141</sup> *Raritan* 17 (1997), 83-95.

<sup>142</sup> *Journal of Political Ideologies* 2 (1997), 281-296.

<sup>143</sup> En *The Legacy of Isaiah Berlin*, 31-42.

<sup>144</sup> En *Isaiah Berlin: A Celebration*, 40-63; reimpreso en Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass., y Londres, 1995, Harvard University Press), capítulo 5.

<sup>145</sup> En D. Gambarara, S. Gensini y A. Pennisi (eds.), *Language Philosophies and the Language Sciences* (Münster, 1996, Nodus), 165-179.

<sup>146</sup> En Lisa McNairn y otros (eds.), *Papers from the Parasession on Theory and Data in Linguistics* (Chicago, 1996, Chicago Linguistic Society), 1-11.

«Two Liberal Traditions»<sup>147</sup>. Diagnósticos sobre la relevancia presente de Berlin pueden encontrarse en Jonny Steinberg, «The Burdens of Berlin's Modernity»<sup>148</sup>, y en Ira Katznelson, «Isaiah Berlin's Modernity»<sup>149</sup>, mientras que Raymond Tallis lo estudia en relación con algunas corrientes contemporáneas de pensamiento en *Enemies of Hope*<sup>150</sup>.

Entre los estudios generales del pensamiento de Berlin se encuentran los de Robert A. Kocis, *A Critical Appraisal of Isaiah Berlin's Political Philosophy*<sup>151</sup>, y Claude J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism*<sup>152</sup>, así como el ambicioso *Isaiah Berlin* de John Gray, también puede encontrarse un comentario de pasada de algunas de las obras de Berlin en el *Isaiah Berlin* de Ignatieff. Visiones sinópticas más breves, desde diversas perspectivas, pueden encontrarse en Perry Anderson «Components of the National Culture»<sup>153</sup>, y «The Pluralism of Isaiah Berlin»<sup>154</sup>, Alan Ryan, «A Glamorous Salon: Isaiah Berlin's Disparate Gifts»<sup>155</sup>, y su «Isaiah Berlin: Political Theory and Liberal Culture»<sup>156</sup>; Bhikhu Parekh, *Contemporary Political Thinkers*<sup>157</sup>; Noel Annan, *Our Age*<sup>158</sup>, y su *The Dons*<sup>159</sup>; Michael Tanner, «Isaiah: A Dissenting Voice»<sup>160</sup>; Bernard Williams, «Berlin, Isaiah (1909-1997)»<sup>161</sup>; Stefan Collini, «Liberal Mind: Isaiah Berlin»<sup>162</sup>; Michael Lessnoff, *Political Philosophers of the Twentieth Century*<sup>163</sup>; Michael Kenny, «Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory»<sup>164</sup>; y Maurice Cowling, *Religion and Public Doctrine in Modern England*<sup>165</sup>.

Este ensayo bibliográfico sólo ha comentado una pequeña selección de la literatura sobre Berlin. Una lista completa de sus propios escritos, compilada

<sup>147</sup> En *The Idea of Freedom*, 153-174.

<sup>148</sup> *History of European Ideas* 22 (1996), 369-383.

<sup>149</sup> En *Liberalism and Pluralism*, 1079-1101.

<sup>150</sup> Londres, 1997, Macmillan; Nueva York, 1997, St Martin's Press.

<sup>151</sup> Lewison y Lampeter, 1989, Mellen Press.

<sup>152</sup> Oxford y Nueva York, 1994, Clarendon Press.

<sup>153</sup> *New Left Review*, núm. 50 (julio-agosto de 1968), 3-57, especialmente 25-28.

<sup>154</sup> En su *A Zone of Engagement* (Londres y Nueva York, 1992, Verso), 230-250.

<sup>155</sup> *Encounter* 43, núm. 4 (octubre de 1974), 67-72.

<sup>156</sup> *Annual Review of Political Science* 2 (1999), 345-362.

<sup>157</sup> Oxford, 1982, Martin Robertson; Baltimore, Md, 1982, Johns Hopkins University Press, capítulo 2.

<sup>158</sup> Londres, 1990, Weidenfeld and Nicolson; Nueva York, 1990, Random House, especialmente 274-279.

<sup>159</sup> Londres, 1999, HarperCollins; Chicago, 1999, University of Chicago Press, 209-232.

<sup>160</sup> *Spectator*, 15 de noviembre de 1997, 16-17.

<sup>161</sup> En Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy* (Londres y Nueva York, 1998, Routledge), vol. I, 750-753.

<sup>162</sup> En su *English Past* (Oxford y Nueva York, 1999, Oxford University Press), 195-209.

<sup>163</sup> Oxford y Malden, Mass., 1999, Blackwell, capítulo 8.

<sup>164</sup> *Political Studies* 48 (2000), 1026-1039.

<sup>165</sup> Cambridge y Nueva York, 1980-2001, Cambridge University Press, vol. 3, 646-50.



por Henry Hardy, con quien todos los estudiosos de Berlin están en deuda, puede encontrarse en *Against the Current*<sup>166</sup>. También está disponible de forma regular y actualizada en la página web del Isaiah Berlin Literary Trust, que además incluye una bibliografía secundaria completa. Los escritos del propio Henry Hardy sobre Berlin incluyen las «Confesiones de un editor»<sup>167</sup>.

### *Postscriptum, agosto de 2004*

«Hay muchos libros que nunca se terminan». Desde que se escribió este ensayo se han publicado más obras de Berlin. Su ensayo de 1928 sobre la «Libertad», que bosqueja algunos de sus temas característicos, se ha impreso en el primer volumen de su correspondencia, editada por Henry Hardy<sup>168</sup>. Están proyectados otros dos volúmenes, que arrojarán más luz sobre las opiniones y el desarrollo intelectual de Berlin. Los ensayos de Berlin sobre la Rusia soviética también han sido editados por Henry Hardy, y se han impreso con un preámbulo de Strobe Talbott, como *The Soviet Mind: Russian Culture Under Communism*<sup>169</sup>.

Berlin y sus temas han seguido deparando atención. Su concepción de la historia intelectual es examinada por Joseph Mali y Robert Wokler (eds), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*<sup>170</sup>. La importancia de Berlin para la historiografía es discutida de forma más general por James Cracraft, «A Berlin for Historians»<sup>171</sup>. Sus opiniones sobre la libertad también merecen comentarios. La libertad positiva ha sido estudiada por Adam Swift, que desenreda los diversos cabos trenzados en los «Dos conceptos», y encuentra que hay más cosas que decir que las dichas por Berlin<sup>172</sup>. Quentin Skinner busca de nuevo «A Third Concept of Liberty» en la conferencia inaugural Isaiah Berlin de la Academia Británica<sup>173</sup>. La concepción general que Berlin tenía

<sup>166</sup> Esta lista ha sido actualizada, de nuevo, en la reimpresión más reciente (Princeton, 2001, Princeton University Press).

<sup>167</sup> *Australian Financial Review*, 30 de junio de 2000, 4-5; también disponible en la página de internet.

<sup>168</sup> Publicada en Gran Bretaña como *Flourishing: Letters 1928-1946* (Londres, 2004, Chatto and Windus) y en Estados Unidos como *Cartas 1928-1946* (Nueva York, 2004, Cambridge University Press). Este ensayo se encuentra en las páginas 631-637.

<sup>169</sup> Washington, 2004, Brookings Institution Press.

<sup>170</sup> *Transactions of the American Philosophical Society* 93, núm. 3 (Filadelfia, 2003: American Philosophical Society).

<sup>171</sup> *History and Theory* 41 (2002), 277-300.

<sup>172</sup> *Political Philosophy: A Beginner's Guide for Students and Politicians* (Oxford, 2001, Polity and Blackwell), segunda parte, «Liberty».

<sup>173</sup> *Proceedings of the British Academy* 117, 2001 Lectures (Oxford, 2002, Oxford University Press); versión abreviada en *London Review of Books*, 4 de abril de 2002, 16-18.

de la política es examinada en Duncan Kelly, «The Political Thought of Isaiah Berlin»<sup>174</sup>, y por Jonathan Riley en una versión revisada de su «Crooked Timber and Liberal Culture»<sup>175</sup>, mediante la reinterpretación del liberalismo de Berlin («Interpreting Berlin's Liberalism»<sup>176</sup>).

Parece que la relación entre el liberalismo de Berlin y el pluralismo es el tema que atrae más atención que ningún otro. Riley, que está escribiendo un libro titulado *Pluralistic Liberalisms: Berlin, Rawls and Mill*, ha respondido al interrogante planteado por George Kateb<sup>177</sup> en «Defending Cultural Pluralism within Liberal Limits»<sup>178</sup>. Gerald F. Gaus, «Pluralistic Liberalism: Making Do without Public Reason?», en su *Contemporary Theories of Liberalism*<sup>179</sup>, declara la incompatibilidad entre liberalismo y pluralismo. Por otra parte, William Galston, en *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*<sup>180</sup>, defiende brevemente, aparte de otras muchas cosas, el argumento berliniano. George Crowder, al desarrollar la posición revisada que adoptó en *Liberalism and Value Pluralism*<sup>181</sup>, percibe una estrecha relación entre ambos, y en su *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*<sup>182</sup> ofrece una detallada exposición y desarrollo de las opiniones de su objeto.

Un aspecto del mundo institucional de Berlin es examinado por Robert Wokler, «A Tale of Three Chairs»<sup>183</sup> mientras que Larry Siedentop plantea la pertinente cuestión de qué hacer con Isaiah Berlin («What are we to make of Isaiah Berlin?»<sup>184</sup>). Henry Hardy y Joshua Cherniss dan su respuesta en «Isaiah Berlin»<sup>185</sup>.

Continúan apareciendo nuevos libros y artículos sobre Berlin mientras este postscriptum va a la imprenta. Para éstos y para los que aparezcan después los lectores han de dirigirse a la Isaiah Berlin Virtual Library, <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>, donde habrán de buscar «publicaciones sobre Berlin» («Publications about Berlin»).

<sup>174</sup> *British Journal of Politics and International Relations* 4 núm. 1 (2002), 25-48.

<sup>175</sup> Véase página 403 *supra*.

<sup>176</sup> *American Political Science Review* 95 (2001), 283-295.

<sup>177</sup> Véase página 403 *supra*.

<sup>178</sup> *Political Theory* 30 núm. 1 (2002), 68-96.

<sup>179</sup> Londres, 2003, Sage.

<sup>180</sup> Cambridge, 2002, Cambridge University Press.

<sup>181</sup> Véase página 402 *supra*.

<sup>182</sup> Cambridge, 2004, Polity.

<sup>183</sup> En Iain Hampsher-Monk y Dario Castiglione (eds.), *The History of Political Thought in National Context* (Cambridge, 2001, Cambridge University Press), 134-59.

<sup>184</sup> En Roger Louis (ed.), *Still More Adventures with Britannia* (Londres, 2003, I. B. Tauris; Texas, 2003, Harry Ransom Humanities Research Center).

<sup>185</sup> En Edward N. Zalta y otros (eds.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en <http://plato.stanford.edu>.

# ÍNDICE DE AUTORES Y DE MATERIAS

*Compilado por Douglas Matthews*

Las referencias en *cursiva* remiten a «Berlin y sus críticos» (páginas 391-408)

- Aarsleff, Hans, 405  
Abramsky, Chimen, 107 n.  
actividad: y libertad, 72-73  
Acton, John Emerich Edward Dalberg, primer  
  barón de, 62, 71, 189, 252, 288  
África: protesta social en, 102 n.  
*Against the Current* (IB), 405, 407  
*Age of Enlightenment, The* (IB), 393  
Agustín, san, 326  
Alcibiades, 334  
Alcidamas, 336  
Alejandro Magno (de Macedonia), 153, 181,  
  347-348, 350, 352  
Alemania; sindicatos, 121; antiliberalismo, 206;  
  libertad interior en, 224-225; teoría política  
  en, 328, 333; nacionalismo en, 389-390  
Alembert, Jean Le Rond d', 146  
Ambrosio, san, 221 n.  
anarquistas, 233  
Anderson, Perry, 406-407  
animismo, 57, 196  
Annan, Noel Gilroy, 397, 406  
Antifón, 71, 336, 351, 358  
Antígona, 336  
Antígono Gonatas, 309  
Antíoco Epifanes, 356  
Antístenes, 350-351  
antropomorfismo, 57  
Arblaster, Anthony, 399  
Aristipo, 350-351  
Aristóteles: y el determinismo, 54; y la libertad  
  cívica, 71; abandona Atenas, 87; sobre los  
  obstáculos a la autosatisfacción, 292; sobre el  
  conocimiento como liberación, 296; sobre la  
  causación y la responsabilidad moral, 299-  
  300; ideas morales y políticas, 326, 327,  
  329, 335, 340-341, 347, 349-350, 353,  
  355-359; sobre la vida social, 332-333; exalta  
  la vida contemplativa, 333; sobre el rey  
  Príamo, 345; y las doctrinas estoicas, 348;  
  escapa de Atenas, 345  
Aristotelian Society, discurso presidencial, 23

- Armstrong, Hamilton Fish, 93 n.  
 Arquelao, 337  
 Asesinos, 125  
 Asia: protesta social en, 102 n.  
 Atenas; *véase también* Grecia (antigua), 332, 338-340, 346, 349, 357  
 Atenodoro, 354  
 Atila, 153  
 autoconocimiento, 283  
 autocontrol, 217-221  
 autodeterminación, 298-310, 314  
 autogobierno, 216  
 autonegación, 225  
 autonomía, 223, 315-316  
 autopredicción, 304-306  
 autoridad: y libertad, 73-75, 77, 332-336, 343-344; y obediencia, 112, 236, 322-323; y desacuerdo, 125-127; en el mundo antiguo, 321-322; *véase también* soberanía  
 autorrealización, 225-230  
 Ayer, Alfred Jules, 153 n., 169, 300, 401  
 aztecas, 140
- Babeuf, François Noel («Gracchus»), 109  
 Bacon, Francis, 148-149, 298  
 Baghranian, Maria, y Attracta Ingram, 402 n.  
 Bain, Alexander, 262 n.  
 Bakunin, Mijaíl Aleksandrovich, 151, 290 n.  
 Baldwin, Tom, 398  
 Barker, Ernest, 71, 359  
 Barrès, Maurice, 167  
 Baudalaire, Charles-Pierre, 104  
 Beaver, Harold, 18  
 Belinski, Vissarión Griegorievich, 211  
 Bellamy, Richard Paul, 405  
 Belloc, Hilaire, 155, 175-176  
 Bentham, Jeremy: sobre la ley como infracción de la libertad, 79 n., 210 n., 233; sobre el desarrollo social, 100; sobre cómo aprovechar la esclavitud a la pasión de los hombres, 222-223; sobre la libertad para hacer el mal, 232 n.; sobre los intereses individuales, 254 n.; y sobre J. S. Mill, 259-261, 266, 273, 276-278, 283, 288; sobre la felicidad, 261-262, 264 n., 265; utilitarismo, 263; ensayo de Mill sobre, 264, 381; influencia y reputación, 358, 359, 379-380; y la bondad moral, 381; sobre la razón y el determinismo, 404  
 Berenson, Bernard, 131  
 Bergson, Henri: antirracionalismo, 105, 111  
 Bevan, Edwyn Robert, 354  
 Bismarck, príncipe Otto von, 197  
 Blanc, Louis, 267 n.
- Blanqui, Louis Auguste, 109  
 Blok, Alexander, 25, 25 n.  
 Blokland, Hans, 398, 402  
 Bodino, Jean, 327  
 Bonald, Louis Gabriel Ambroise, vizconde de, 100  
 Booth, John Wilkes, 51  
 Bosanquet, Bernard, 234  
 Bossuet, Jacques Bénigne, 48, 138, 194  
 Bowra, (Cecil) Maurice, 25 n.  
 Bowring, John, 262 n.  
*Boy's Herald, The*, 32 n.  
 Bradley, Francis Herbert, 234, 310  
 Brandeis, Louis, 202 n.  
 Brather, Hans-Stephan, 269 n.  
 Brentano, Franz, 401 n.  
 Brinton, (Clarence) Crane, 232 n.  
 Brown, John, 18-19  
 Büchner, Georg, 104, 133  
 Buckle, Henry Thomas, 114, 273, 285, 328  
 Buckroyd, Carol, 28  
 Bujarin, Nicolás Ivanóvich, 222 n.  
 Burckhardt, Jacob, 58 n., 101, 266, 281  
 burguesía: logros, 118  
 Burke, Edmund: sobre la sociedad compuesta, 167-168, 241, 244 n., 280; sobre las libertades e intereses individuales, 212, 254 n.; sobre la coacción, 232; sobre el compromiso, 252-253; y Mill, 283; sobre la estructura política, 328; reputación, 358  
 Burnham, James, 384  
 Butler, Joseph, 139 n.  
 Butler, Samuel: *Erewhon*, 53  
 Butterfield, Herbert, 170, 173 n., 175 n., 267-268
- Cabet, Étienne, 149  
 Calicles, 338  
 calvinismo, 49, 214  
 Campanella, Tommaso, 149  
 Carlile, Richard, 262, 262 n.  
 Carlomagno, 59, 201  
 Carlyle, Alexander, 275  
 Carlyle, Thomas: concepción histórica, 58, 137, 283; irracionalismo, 98, 104, 235; cinismo, 115, 172; como profeta, 257; y Mill, 267; sobre el control social, 275; sobre las relaciones de Mill con Harriet Taylor, 279; oposición a la claustrofobia victoriana, 282; influencia, 285-286; desafío, 379  
 Carnéades, 300, 354  
 Carr, Edward Hallett: crítica a IB, 25, 395-396; y las concepciones de IB sobre el deter-

- minismo, 45, 49; concepciones historiográficas, 57-61, 64-65, 68, 169 n.; sermones morales, 62, 175 n.; apoyo a los vencedores sobre los vencidos, 384; *What is History?*, 49 n.
- Carritt, Edgar Frederick, 316
- «Carta a George Kennan» (IB), 33-34, 377-385
- causalidad: en la historia, 43, 65-68; y autode-terminación, 299-300
- César, Julio, 153
- Chamberlain, Houston Stewart, 137
- Chang, Ruth, 401
- Chasles, Philarete, 128 n.
- Cherniss, Joshua L., 408
- Chesterton, Gilbert Keith, 283
- Cicerón, 69, 155, 300
- ciencias véase ciencias naturales
- ciencias naturales: y la búsqueda de causas, 55; como modelo para la teoría política, 105; y el logro de la verdad, 112; Comte sobre, 132; historia como, 132-133, 145-147, 164; perspectiva neutral en, 179-180; generaliza- ciones en, 181, 182 n.; teorías unificadas en, 194-195; naturaleza y métodos de las, 203; y el determinismo, 361-362
- clínicos, 350, 352-353
- clase (social), 105-108, 136-139
- Cleantes, 347, 354-355
- Cleón, 339
- Cobden, Richard, 76
- Cocks, Joan, 403
- coerción: y falta de libertad, 207-211, 212-215, 223, 247; de los débiles y los ignorantes, 218, 225 n., 235-236; y gobierno de la razón, 231
- Cohen, Gerald Allan, 398
- Cohen, Marshall, 78 n., 397
- Cole, George Douglas Howard, 205 n.
- Coleridge, Samuel Taylor, 74, 74 n., 260, 276, 283, 287
- Collini, Stefan, 406
- Common Knowledge* (ed. Perl), 30
- communards* (franceses), 109
- Compañía Associated Television, 30
- compulsión, 234-235, 312-313, 322-323
- Comte, Auguste: e impersonalidad de la histo- ria, 158, 146, 166-167; influencia y reputa- ción, 114, 132, 285, 358-359; sobre el desa- cuerdo en moral y en ciencias sociales, 117-118; y la supremacía científica en política, 122; conferencias en su memoria, 132; ca- rácter y cualidades, 132; utopismo, 149; y las generalizaciones en historia, 179, 196; creen- cia en la causalidad general, 191-192; como fundador de la sociología, 199; y los benefac- tores humanos, 201; sobre el libre pensar en política, 235; actitud de Mill hacia, 266, 273, 281 n., 285, 289 n.; sobre la armonía entre la teoría y la práctica, 269 n.; y la *pédantocratie*, 289 n.; y la autodeterminación, 316-317
- comunismo: aparición, 98-99, 106, 395; totali- tarismo, 114, 236; fanatismo del, 124-125; sobre la educación, 383
- Concepts and Categories* (IB), 29
- Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marqués de: sobre la naturaleza unitaria de los valores, 80, 250 n., 328; liberalismo, 100; so- bre la historia como ciencia natural, 133, 146, 148, 167; utopismo, 149, 250 n.; sobre los derechos individuales en el mundo antiguo, 215; Mill y, 283; *Esquisse d'un tableau histori- que des progres de l'esprit humain*, 148, 148 n.
- conductismo, 133, 162, 317
- Conferencias Storrs (Universidad de Yale, 1962), 19, 31
- conformismo, 82, 278-281, 283
- conocimiento: liberador, 167-168, 228, 291, 295-299, 303-304, 315-317; en la historia, 169-174; y el determinismo, 176; sociología del, 197; y predecibilidad, 301; efectos nega- tivos del, 313-315; avance del, 315; Epicuro sobre, 342-343
- conservadores, 97, 101, 103-104
- Constant, Benjamin (Henri-Benjamin Cons- tant de Rebecque): citado, 41 n.; y la inter- vención del Estado, 77, 212; sobre «las fron- teras sagradas», 90; sobre la libertad, 210, 246-248, 321-322; sobre el liberalismo, 244-245; y J. S. Mill, 266; sobre los derechos in- dividuales, 356
- Constitución de Atenas*, 339
- Cornford, Francis Macdonald, 358-359
- Cowling, Maurice John, 404, 406
- Cracraft, James, 408
- Craig, Edward, 407
- Crates, 350, 352-354, 357
- Creighton, Mandell, obispo de Londres, 62, 175
- Crick, Bernard, 73, 398
- crímenes: y reprobación, 52-53
- Crisipo, 46, 299-301, 347, 354, 357
- Critias, 334, 337
- Cromwell, Oliver, 153, 175, 176
- Crooked Timber of Humanity*, 30 n., 400
- Crowder, George, 402, 408
- Cuatro ensayos sobre la libertad* (IB), literatura sobre, 34, 404; historia de la publicación de, 13, 29 *Cuatro libertades*, *Las* (serie de televi- sión), 30

culpa véase aprobación y culpabilización  
 Cumberledge, Geoffrey, 17  
 Cushman, John, 16

Darwin, Charles, 126, 180, 196, 325; *El origen de las especies*, 258

darwinismo social, 76

Dasgupta, Partha, 400

David y Goliat, 314

Davin, Dan, 17

Dawson, Christopher, 65 n., 396

democracia: y la libertad individual, 80, 215-217, 248-249; desconfianza de Mill, 278-280, 281-282, 289 n.; en EE.UU., 280-281, 322; en la Grecia antigua, 321, 333-334, 337, 359; en Francia, 322

Demóstenes, 338-339, 349

derechos: naturales, 109, 247-248; y sociedad, 229; en tanto absolutos, 249; y la libertad, 323-324; no considerados en la Grecia antigua, 357

Descartes, René, 179, 326

deseos: y libertad, 69-70, 365

despotismo: y libertad individual, 87-89 véase también tiranía

determinismo: concepto de, 42-51, 54-57, 67-68, 153-154 n., 159-160, 161, 193; y culpa, 52-55, 148, 153-154 n.; e historicismo, 57-60, 66, 150-152, 157, 161; y conocimiento, 177, 192-193, 303-304, 316; social, 198-199; y búsqueda de causas, 227; y autopredicción, 304-309; y racionalidad, 315; marxismo y, 364; véase también autodeterminación

Dickens, Charles, 286

Dickman, Howard, 402 n.

Diderot, Denis, 108, 288

Dinamarca, 127

Diógenes de Babilonia (estoico), 354

Diógenes de Sínope (cínico), 350, 352, 356

Diógenes Laercio, 269 n.

Dios, existencia de, 112

Disraeli, Benjamin (conde de Beaconsfield), 285

Dodds, Eric Robertson, 355

dominación, 230

Don Quijote, 381

«Dos conceptos de libertad» (IB), 14, 17, 20 n., 28, 35, 68-69, 88 n., 395, 397, 399, 400, 401, 403

Dostoievski, Fiódor Mijaílovich, 85, 104, 115, 211, 285; *Los hermanos Karamazov*, 85, 379, 379 n.; *Los posetidos*, 108; *Dyadyshkin Son*

(«El sueño del tío»), 381; *Zapiski iz podpol'ya* («Memorias del subsuelo»), 384 n.

Durham, John George Lambton. Primer conde de, 263

Durkheim, David Émile, 197 n.

Dworkin, Ronald Myles, 398, 401

East India Company, 263

Edad Media, 189, 283

educación: e ideales políticos, 99-100, 233; y obediencia, 233-236, 252, 323, 383; Mill sobre las consecuencias de, 281-282; como moldeadora, 382-383

Eichmann, Adolf, 363

Eichthal, Gustave, 286

Einstein, Albert, 325

«El fin justifica los medios» (IB), 28, 32-33

*El sentido de la realidad* (IB), 31

elección: y ejercicio de la libertad, 82-87, 91, 310-311, 316-317, 381; como ilusión, 147; constricciones a la, 159-164; existencialismo y, 200-201; y coerción, 216 n.; y el conflicto de valores, 251-252; Mill sobre la supremacía de la, 261, 276; sobre la creencia, 296-297; y autodeterminación, 299-307; Kant sobre, 378; y el engaño, 380; véase también determinismo; libre voluntad

Elena de Troya, 46

Eliot, Thomas Stearns: citado, 131

elogio y culpa: determinismo y, 47-49, 51-54, 159, 307, 363-364; efecto de, 66-67; y la inevitabilidad histórica, 152-153, 159, 184; y el conocimiento, 168-170, 188; y la autodeterminación, 302

empirismo: se opone a las fuerzas impersonales, 66; y lo real, 160 n.; de Mill, 271, 277

«En pos del ideal» (IB), 30

Engels, Friedrich, 108, 122, 138 n., 167, 206, 269 n.

Enomao, 300 n.

entendimiento: proceso histórico, 191-192; clave para la libertad, 228, 304; de las ideas básicas, 326-327; véase también conocimiento

Epícteto, 69, 221 n., 225, 312

epicúreos, 292, 299, 344, 347-350, 358

Epicuro, 71, 227, 340-342, 349, 351, 354-356, 358

Erasmus, Desiderio, 214, 282

escépticos (secta griega), 352, 357

esclavitud, 218, 222-223, 248, 312, 313

eslavófilos, 327

Esparta, 245, 332, 335, 338-339

Espíritu Universal, 135

- Esquilo, 349
- Estado, el: intervención por el, 76-78, 103, 113, 127, 210, 322-323, 356; aumento de responsabilidades del, 117; desaparición del, 206, 383; autoritarismo, 236; servicio, 243-244; Mill sobre los efectos atoncedores del, 284; vida social en el, 333; en la Grecia antigua, 338-341, 344, 356-357
- Estados Unidos de América: y responsabilidades de Estado, 117; temas políticos en los, 120-121; materialismo, 124; autoconfianza, 225 n.; democracia en los, 279
- estereotipos (nacionales), 388-389
- estoicos: y el determinismo, 43, 45, 54, 67-68, 192; y la seguridad frente al condicionamiento, 56 n.; y la libertad, 69-70, 72, 224-225, 236; y la aceptación, 192, 315; y la armonía de la teoría y la práctica, 269 n.; sobre el conocimiento en tanto liberador, 291-293, 295-297; sobre la causación, 299; sobre la autodeterminación, 300-301, 310; sobre la racionalidad, 304, 344-345; sobre la salvación del alma, 341; doctrinas e influencia, 344-351, 354, 356-358; sobre los placeres en tanto enemigos, 351; orígenes orientales, 354; y la supresión del deseo, 365
- ética: y determinismo, 54; y alcanzar la verdad, 112
- Eurípides, 336, 339
- existencialismo, 201
- Eyre, Edward John, 263
- fabianismo, 106, 266, 267 n.
- Faguet, Émile, 89 n.
- Faleas, 337
- fanatismo, 387-390
- Farganis, Sondra, 400
- fascismo: surgimiento, 98, 395; totalitarismo, 114; rechazo de los viejos valores, 116; confianza en el instinto, 120; ideología, 196; provocación, 379; educación, 383; De Maistre y el, 393
- fatalismo, 49, 153 n.
- Federico II (el Grande), rey de Prusia, 153, 215
- felicidad, como producto de la organización racional, 149; incremento de la, 192; compulsión a la, 222; creencias de Mill sobre la, 260, 262, 265, 267, 275-276; Bentham sobre la, 264 n., 264-265; alternativa a la libertad, 383
- Festugière, André Jean, 291
- Feuerbach, Ludwig, 123
- Fichte, Johann Gottlieb, 89 n., 206, 229, 233-235, 277
- filantropía, 123
- Filipo de Macedonia, 348
- Filón de Alejandría, 354
- Floud, Jean Esther, 32
- Foreign Affairs* (revista), 41, 93 n.
- Forster, Edward Morgan, 166, 344
- Fosdick, Dorothy, 397
- Fourier, François Charles Marie, 123, 149
- Fox, William Johnson, 262 n.
- France, Anatole, 149
- Francia: gobiernos anticlericales, 120; sindicatos, 121; autoconfianza en, 225 n.; democracia en, 322
- Franco, general Francisco, 186
- Franklin, Benjamin, 58 n.
- fraternidad: y libertad, 239
- Freedom and its Betrayal* (IB), 29, 393 n.
- Freud, Sigmund, 111, 115, 124, 168, 196, 281, 325
- Friedrich, Carl Joachim, 399
- Fromm, Erich, 73
- Fry, Roger, 344
- Furbank, Philip Nicholas, 406 •
- Galileo Galilei, 325
- Galipeau, Claude, 406
- Galston, William, 408
- Gambarara, Daniele, Stefano Gensini y Antonino Pennisi, 405 n.
- Gardiner, Patrick Lancaster, 42 n., 309
- Garrad, Graeme, 405
- Gascoigne, Bamber, 30
- Gaus, Gerald F., 408
- Gengis Kan, 59, 169, 181, 201
- Geyl, Pieter, 396
- Gibbon, Edward, 155, 170
- Gilgamesh, poema de, 143
- Gladstone, William Ewart, 120
- gnosticismo, 168, 196
- gobierno, véase autoridad
- Gobineau, Joseph Arthur, conde de, 137
- Godwin, William, 53, 167, 344
- Goethe, Johann Wolfgang von, 282, 358
- Gomme, Arnold Wycombe, 72 n.
- Goodin, Robert Edward, y Philip Pettit, 400
- Gorki, Máximo, 119 n.
- Gowans, Christopher W., 401
- Gracos, los, 155
- Gran Bretaña: tolerancia en, 127; véase también Inglaterra
- Grant, Robert, 354, 401

- Gray, John Nicholas, 15 n., 402, 405, 406  
 Gray, Tim, 400  
 Grecia (antigua): y la libertad individual, 70-72, 215, 224, 322-323; influencia sobre el liberalismo moderno, 99-100; vida social e individualismo en, 326, 332-359; dioses en, 337, 342  
 Green, Thomas Hill, 80 n.  
 Griffin, James, 401  
 Gross, Hyman, y Ross Harrison, 405 n.  
 Grotius, Hugo, 100  
 Gutmann, Amy, 403
- Halévy, Élie, 175  
 Hampshire, Stuart Newton, 21, 25 n., 42 n., 54-55, 56 n.; y el determinismo, 153 n.; sobre Spinoza, 303, 303 n.; sobre la autopredicción, 305, 306; sobre la autodeterminación, 310, 316; sobre las concepciones judías de IB, 403  
 Hardy, Henry Robert Dugdale, 407, 408  
 Hare, Richard Mervyn, 300  
 Harris, Ian Colin, 35, 400  
 Hart, Herbert Lionel Adolphus, 21, 42 n., 316  
 Has, Jan, 388  
 Hausheer, Roger, 402  
 Hayek, Friedrich August von, 138 n., 394  
 Hayward, Jack, Brian Barry y Archie Brown, 399  
 Hayward, Max, 25 n.  
 Hazlitt, William, 13  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: y Plejánov, 57; y la historiografía, 58, 94 n., 136, 138, 148-150, 194; racionalismo, 227; sobre el conocimiento y la libertad, 227-228; y el control de la dominación, 230; sobre la obediencia, 234; sobre el condicionamiento social, 244 n.; y la armonía de valores, 251, 328; argumento a favor de la guerra, 273-274; y los obstáculos a la libertad, 295; y la autodeterminación, 316, 379; reacciones a, 326; sobre la lechuga de Minerva, 349; y Kant, 350; influencia y reputación, 358; y la bondad moral, 381; sobre la corrosión económica, 384  
 Heine, Heinrich, 206  
 Helvetius, Claude Adrien: racionalismo, 58; liberalismo, 98; sobre la libertad, 209 n.; sobre la esclavitud de las pasiones, 222; creencia en la finalidad, 273, 277  
 Heracles, 350  
 Heráclito, 359  
 Herder, Johann Gottfried, 58, 133, 137, 178 n., 227, 405  
 Herilo, 354  
 Herodoto, 71, 332, 337, 349
- Herzen, Alexander Ivanóvich, 89 n., 101, 267 n.  
 «Herzen y Bakunin sobre la libertad individual» (IB), 29  
 heteronomía, 218, 221-223, 224, 233-234, 240 n.  
 Hilbert, David, 180  
 Himmler, Heinrich, 61  
 Hipias, 336  
 hipnosis, 223 n.  
 historia; causalidad en la, 43, 65-67; E. H. Carr sobre la impersonalidad de la, 57-58, 63; y biografía, 58; y juicio, 59-63, 152-158, 162-164, 166-173, 176, 179, 183-191, 201-203; motivos e intenciones, 64-65, 135, 197-199; e integridad fáctica, 93-96, 155-156, 195, 200-201; tendenciosidad y objetividad en la, 94, 172, 173-175, 176-178, 183-186, 188, 190; y desarrollo de las instituciones, 95, 135-136, 165; intereses en conflicto, 99; y leyes naturales, 132-133, 141, 145-147, 163, 177-179; y comportamiento humano individual, 133-136, 162-163; «marcha de la historia» y misión, 138-148, 150-153, 156, 163-166; y progreso, 149-150; responsabilidad y elección en la, 158-163, 166, 195-196; factores impersonales, 162; e imperfección humana, 170-174; como ciencia, 177-178; generalizaciones en la, 179-180; estructura y unificación en la, 194-199, 328; categoría y conceptos morales en la, 201-203; conflictos de ideas en, 207; Tolstói, sobre, 328  
 Hitler, Adolf: juicios sobre, 59, 60, 153, 169, 175, 181, 201; nacionalismo, 137; dogmatismo, 388; genocidas, 388-389  
 Hobbes, Thomas: sobre el determinismo, 47, 153 n.; visión pesimista de la vida, 98, 98 n.; búsqueda de seguridad, 110; sobre la realidad como algo cognoscible, 178; sobre el hombre libre, 210 n.; sobre lo deseable de los controles, 212; sobre los soberanos, 247; sobre el deseo de seguridad, 282; ideas básicas, 327; *Leviathan*, 98 n.  
 Holbach, Paul Heinrich Dietrich, barón von, 146, 316; *Sistema de la naturaleza*, 153  
 Honderich, Edgar Dawn Ross (Ted), 30  
 Humboldt, Wilhelm von, 266, 282, 356  
 Hume, David: sobre hechos y valores, 44 n., 329; sobre el determinismo, 47, 153 n.; dudas sobre las soluciones finales, 113; y la autodeterminación, 300; creencias e ideas, 350  
 Huxley, Aldous, 82, 114, 181



- Ibsen, Henrik, 126, 282  
 Iglesia: autoritarismo, 125, 126, 321-323; y valores, 329-330  
 Ignatieff, Michael, 403, 406  
 igualdad: y libertad, 219 n., 238  
 imperialismo, 127  
 individualismo liberal *véase* liberalismo humanitarista  
 individualismo *véase* liberalismo humanitarista.  
 individuo: definición y reconocimiento del, 239-243; comportamiento social, 275;  
 Inglaterra: los sindicatos en, 121; autoconfianza en, 225 n.; *véase también* Gran Bretaña  
 Isaiah Berlin Literary Trust, 35, 408  
 Isócrates, 349
- jacobinismo, 87, 110-111, 232, 232 n., 246  
 James, William, 46-47, 49, 220  
 jardín del Edén *véase* paraíso  
 Jefferson, Thomas, 212  
 Jellinek, Georg, 71  
 Jenofonte, 351 n., 356  
 Jesucristo, 270, 287-288, 388  
 Johnson, Samuel, 154 n.  
 Jones, Arnold Hugh Martin, 29  
 José II, emperador de Austria, 215  
 Josefo, 346  
 juicios de valor: y determinismo, 42, 46-47, 51, 59-64, 66, 154, 174; Mill sobre los, 81; tipos de, 84-86  
 justicia: y determinismo, 54; Mill sobre la importancia de la, 283  
 Justiniano, 61 n.
- Kannegiesser, Leonid, 32  
 Kant, Immanuel: sobre el determinismo, 46-50, 54; máximas, 52; sobre los hombres como objetos naturales, 56 n.; sobre las leyes de la moral, 66; sobre una voluntad santa, 82; racionalismo, 124; «sobre el fuste torcido de la humanidad», 128, 253, 276; sobre la libertad y la obligación, 154 n., 221 n., 221-224, 240 n.; sobre lo real y lo ideal, 160 n.; sobre la autonomía humana, 201, 236-237, 316; sobre la compulsión a ser feliz, 222; sobre los valores humanos, 223, 329; individualismo, 229, 237; sobre la libertad política, 232; sobre la libertad «negativa», 237 n.; sobre el paternalismo, 241; Mill y, 283-284; y Hegel, 350; sobre la elección humana, 378; su distinción entre el reino de los valores y el reino de los hechos de la naturaleza, 393, 393 n.; *Crítica de la razón pura*, 206
- Kateb, George, 403, 407  
 Katznelson, Ira, 15, 406  
 Kaufman, Arnold Saul, 78 n., 397  
 Kelly, Aileen, 394  
 Kelly, Duncan, 408  
 Kemp-Welch, Anthony, 119 n.  
 Kennan, George, 33-34, 377-385, 395  
 Kenny, Michael, 406  
 Kepler, Johannes, 200  
 Keynes, John Mainard, 344  
 Kierkegaard, Søren, 98, 104, 295  
 Kingsley, Charles, 286  
 Knapheis, Baillie, 20  
 Kocis, Robert Albert, 406  
 Koestler, Arthur, 384  
 Kolakowski, Leszek, 269 n.  
 Kraus, Oskar, y Roderick M. Chisholm, 401 n.  
 Kropotkin, príncipe Pedro, 168  
 Kukuthas, Chandran, 400
- «La inevitabilidad histórica» (IB), 29, 396  
 «La originalidad de Maquiavelo» (IB), 31  
 la *pédantocratie*, 289 n.  
 Lactancio, 338  
*laissez-faire*, 250, 366  
 Laplace, Pierre Simon, marqués de, 50, 157  
 Larmore, Charles, 403  
 «Las ideas políticas en el siglo XX» (IB), 24, 34, 396  
 «Las ideas políticas en la época romántica» (IB), 392, 393 n.  
 Laski, Harold Joseph, 384  
 Laslett, Peter, y otros, 74 n.  
 Lassalle, Ferdinand Johann Gottlieb, 267 n.  
 Lassman, Peter y Steve Buckler, 400  
 Lavoisier, Antoine Laurent, 325  
 Le Mettrie, Julian Offray de, 133  
 Leff, Gordon, 65-66 n.  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 146, 269 n., 300, 384  
 Lenin, Vladímir Illich: y el irracionalismo, 105, 110-111; autoritarismo, 107, 108-112; utopismo, 110; sobre la realidad en tanto cognoscible, 168; logros, 197; dogmatismo, 388  
 Léon, Xavier, 89 n.  
 Leontiev, Konstantin, 104, 379  
 Lessing, Gotthold Ephraim, 126, 149, 282  
 Lessnoff, Michael, 406  
 Letwin, Shirley Robin, 404  
 Lewis, Clarence Irving, 58 n.  
 ley: como infracción de la libertad, 79 n., 210 n., 233; y ejercicio de la libertad, 213, 231-233, 236-237; obediencia a la, 222; natural,

- 248; frenos y constricciones en la, 252-253; en la antigua Grecia, 334-335, 337-338
- liberalismo humanitarista: doctrina del, 97, 106, 116, 223, 237 n., 275-276, 278; en la antigua Grecia, 326, 332-359
- liberalismo: en la concepción de IB, 14-15; creencias, 97, 99-100, 103; e historicismo, 102-103; e irracionalismo, 105; y libertad, 214, 324
- «Libertad» (IB), 29
- libertad: concepciones de la (IB), 29-30; «positiva» y «negativa», 42, 68-69, 73, 75-81, 86-88, 90-91, 208-209, 214, 216, 216 n., 217-220, 224-225, 237 n., 241-242, 244, 365-366, 398, 400; en la antigua Grecia, 71-72, 332-359; y actividad, 73; y autoridad, 73-75, 77, 87-88; e individualismo, 76, 98, 239-241; e intervención del Estado, 76-77, 213; y elección, 82-87, 91, 311; condiciones para el ejercicio de la, 83-86, 88; y seguridad, 84; de la dominación, 90-91; valor de la, 88-90; límites de la, 86-87; y autorrealización, 91; y soberanía, 112, 246-249; y fortaleza económica, 117; como ilusión, 148, 168; y leyes causales, 161-163; influida por el conocimiento, 167-169, 228, 291-292, 294-299, 302-304, 310-317; y la coerción, 207-211, 213-214, 218, 248, 313; Mill sobre la, 210-211, 213-215, 224-225, 244, 245, 248, 252, 262, 273-275, 282, 284, 289-290; naturaleza y tipos de, 210-213, 216 n.; y condiciones socioeconómicas, 211; y la ley, 213-214, 231-233; política, 215, 321-324; y la democracia, 216; y la igualdad, 219 n.; y la frustración de fines y deseos, 220-222, 225-226; y el concepto del yo, 221; para otros, 229-232; y la razón, 230-233; y el reconocimiento social, 240-244; y el conflicto y la armonía de valores, 250; frenos y restricciones a la, 252-253, 323; y la autodeterminación, 298-301, 308-310, 314; como atributo humano, 309-310
- libertades civiles, 103
- libre voluntad; y determinismo, 43, 45, 153 n., 161-162; y los estoicos, 72; y la diferenciación de valores, 81-82; Mill y el problema de, 288-289
- «Libres de toda esperanza y de todo miedo» (IB), 24-25, 28, 29, 404
- Licofrón, 336
- Lilla, Mark, 405
- Lincoln, Abraham, 51
- Linnét, Catherine, 15, 18-19, 26
- Livingstone, Richard Winn, 258, 281-282
- Lloyd George, David, 120
- Locke, John: influencia, 100, 110; y determinismo, 153 n.; sobre la libertad, 210; optimismo, 212; sobre la ley y la libertad, 231-232, 322; humanismo, 282; y autodeterminación, 300
- Luis XIV, rey de Francia, 389
- Lukács, Georg, 269 n.
- Lukes, Steven Michael, 400, 401, 403
- Macaulay, Thomas Babington, barón, 155, 172, 176, 257-258
- MacCallum, Gerald Cushing jr., 74 n., 398
- Macfarlane, Leslie John, 70 n., 90, 91 n., 398
- Mack, Arien, 15 n., 401 n.
- Mack, Eric, 402
- Mackinnon, Donald Mackenzie, 396
- Macpherson, Crawford Brough, 398
- Mahoma, el profeta, 153
- Maistre, Joseph de, 89 n., 110-111, 115, 393
- mal: libertad para realizar el, 232, 232 n.
- Mali, Joseph, 408
- Mandelberg, Viktor Evseвич (seudónimo Posadovski), 107, 107 n., 108
- Manent, Pierre y otros, 402 n.
- Maquiavelo, Nicolás, 331
- Marco Aurelio, emperador romano, 270
- Margalit, Avishai, 398, 403
- Margalit, Edna (Ullmann-), 398
- Marmontel, Jean François, 260
- Marx, Karl: historicismo, 58, 94 n., 136, 138, 149-151, 169, 175 n., 196, 364; habla por los oprimidos, 102; manifestaciones de despotismo, 108; y las clases, 109; elitismo, 110; sobre la «superestructura», 111; influencia, 114; y el totalitarismo, 115; y las instituciones opresivas, 124; moral, 167; y el nuevo animismo, 197 n.; sobre la comprensión como clave de la libertad, 228-229; y el control de la dominación, 230, 367; y la armonía de los valores, 251, 328; como profeta, 257, 266, 281; concepción de Mill, 267 n., 285; y la unidad de la teoría y de la práctica, 269 n.; ataques a Bakunin, 289 n., 290 n.; impedimentos a la libertad, 295; y autodeterminación, 309-310, 379; y bondad moral, 382; sobre la descomposición económica, 384; *Manifiesto comunista* (con Engels), 352; *Contribución a la crítica de la economía política*, 258
- Marxismo: y determinismo, 49; historicismo, 57, 64, 95-96, 136-137, 196; y aplicación de la razón, 104-107; principios revolucionarios, 108; sobre la desaparición del Estado,

- 206; sobre la libertad individual, 209 n.; atractivo del, 243; y la unidad de la teoría y de la práctica, 269 n.; y el determinismo histórico, 364; orígenes del, 395
- Masaryk, Thomas, 100
- Maurras, Charles, 110
- Mazzini, Giuseppe, 283
- McCloskey, Henry John, 398
- McLennan, Bud, 19
- McNair, Lisa, 406 n.
- Megone, Christopher, 398
- Menandro, 349
- metafísicos idealistas, 75
- metáforas, 143, 143 n.
- metodología, 187 n.
- Meyer, Sheldon, 19
- «Mi trayectoria intelectual» (IB), 29, 33
- Michelet, Jules, 95, 133, 172, 283 n.
- Mill, Harriet véase Taylor, Harriet
- Mill, James, 259-262, 266, 273, 277, 283, 285
- Mill, John Stuart: IB escribe sobre, 17-18, 41; y el determinismo, 49-50; y el significado de las vidas humanas, 62; y la intervención del Estado, 77-78, 213, 356; sobre los juicios de valor, 81, 329-330; cita a Comte, 117 n.; ideales, 120-121, 126, 226; racionalismo, 124; influencia, 126; sobre la libertad, 210, 214-216, 226, 244, 245, 248, 253, 263, 273-275, 282, 289-290; optimismo, 212; críticas y oponentes, 214-215, 284-285; y las constricciones necesarias, 234; sobre la vida privada y la social, 238, 275-276; y la privación de derechos humanos, 241; sobre el reconocimiento social, 243; y el liberalismo, 244, 275; sobre el gobierno por el pueblo, 246; sobre los «intereses permanentes del hombre», 247 n.; aboga por los «experimentos de vida», 253, 264 n.; trasfondo y desarrollo, 259-261, 285-286; carácter, 259-261, 286; búsqueda de los fines de la vida, 259-260, 265, 269-270; creencias y valores, 260-263, 265, 266-273, 275-277, 281-284, 285, 286, 288-290, 322-323, 350, 404-405; sobre la felicidad, 260-262, 264-265, 276; falta de visión profética, 266-267, 281; recomendación la discrepancia y la diversidad, 267, 274, 278-281, 283; matrimonio, 268, 269; sobre la tolerancia, 267-268; empirismo, 270-271, 277; e individualismo, 275-276, 278; sobre los efectos de la democracia, 279-280, 282, 289 n.; reputación e influencia, 285-287, 288-289; valora el intelecto y las ideas, 285-287; actitud ante la religión, 287-289; sobre los obstáculos sociales a la libertad, 295; sobre la autodeterminación, 300; *Sobre la libertad*, 258, 285
- Miller, David, 400, 403
- Milton, John, 271
- Moisés, 354
- Momigliano, Arnaldo, 399
- monismo, 42, 253
- Montaigne, Michel Eyquem, señor de, 100, 113
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, barón de: oposición a la tiranía, 91; interpretaciones históricas, 196; sobre la libertad política, 232; creencia en la variedad, 277, 328; humanismo, 282
- Moore, George Edward, 344
- moral: juicios, 42, 59-64, 147, 155, 173, 176-177; explicaciones científicas de, 168; y la responsabilidad, 168; en la historia, 201-203; y elección humana, 378-379
- Morris, William, 284
- Mozart, Wolfgang Amadeus: *La flauta mágica*, 238
- Muller, Herbert Joseph, 338 n.
- Mussolini, Benito, 202 n.
- nacionalismo romántico, 97-99, 117
- nacionalismo: compatibilidad con el internacionalismo, 102; fanatismo, 125; peligros del, 387-390; véase también nacionalismo romántico
- Naciones Unidas, 120-121
- Nagel, Ernest, 46, 48, 48 n., 66, 68, 396
- Nagel, Thomas, 42 n., 401, 402
- Namier, Lewis Bernstein, 158
- Napoleón I (Bonaparte), emperador de Francia, 59, 182, 197, 201, 235, 389
- nazismo, 380
- neoplatonismo, 196
- New Deal* (EE.UU.), 120, 128
- New York Review of Books*, 30 n., 31, 34
- Newman, John Henry, cardenal, 286
- Newton, Isaac, 145, 180, 325
- Nicholls, David, 79 n., 399
- Nietzsche, Friedrich: y la lucha social, 101; y el irracionalismo, 104; y el elitismo, 110; y la fuerza cósmica, 151; opuesto a la claustrofobia victoriana, 282; desafío, 379
- nihilismo anarquista, 125
- Nikias, 71, 338
- niños: obediencia a las órdenes, 231-233
- «Notas sobre el prejuicio» (IB), 34, 395
- Nowell-Smith, Patrick Horace, 153 n., 300

- O'Sullivan, Noel, 399  
 Oakeshott, Michael Joseph, 394  
 obediencia, 112, 207, 221, 233-236, 366-367  
 objetividad, 185-187  
 Occam, William, 214, 215 n.  
 opresión, 230, 367  
 Orígenes, 178 n.  
 original, pecado, 166  
 Orwell, George, 114  
 Otanes, 71  
 Ouyang Kang, 31  
 Owen, Robert, 149  
*Oxford Companion to Philosophy* (ed. Honderich), 30  
 Packe, Michael St John, 286 n.  
 Paine, Thomas, 212, 322, 358  
 Palmerston, Henry John Temple, tercer vizconde de, 263  
 Panecio, 354, 357  
 paraíso (jardín del Edén): estado humano original, 193-195, 230  
 Parekh, Bhikhu, 406  
 Pareto, Vilfredo, 110, 196, 281  
 Parkes, Joseph, 262 n.  
 Parménides, 354  
 Partido socialdemócrata ruso, segundo congreso (1903), 107 n.  
 Passmore, John Arthur, 50, 66 n., 396  
 Pasteur, Louis, 60, 175  
 paternalismo, 85, 223, 240-241  
 Pelczynski, Zbigniew Andrzej, y John Gray, 399  
*Pensadores rusos* (IB), 29  
 pensamiento: en tanto atributo humano, 330-332  
 Pericles, 71, 338-340, 349, 356  
 peripatéticos, 345  
 Perl, Jeffrey, 30  
 persecución, 270, 274  
 Persio, 354  
 pesimismo, 192  
 Pettit, Philip, 400  
*philosophes*, 196, 236, 253, 362  
 Pitágoras, 358  
 Plank, Max, 325  
 Plant, Raymond, 400  
 Platón: pesimismo, 115; y autoritarismo, 125; sobre Sófocles, 223; sobre la armonía de los valores, 251; ideas morales y políticas, 326-329, 334-336, 347, 349-350, 353-356, 359; sobre la causación y la responsabilidad moral, 299; sobre la autodeterminación, 309-310; sobre la vida social, 332-335, 339, 347, 352; y los sofistas, 336, 338; y las doctrinas estoicas, 348; y Moisés, 354; y el racionalismo, 366; *Apología*, 334; *Critón*, 334; *Gorgias*, 338; *Las leyes*, 335; *El político*, 334; *la República*, 333-334, 340 n.  
 platonismo, 344  
 Plejánov, Georgi Valentinóvich, 57, 107, 167  
 pluralismo: centralidad para IB, 14, 15 n., 31, 399; y diferentes fines, 189; conflicto de valores y propósitos, 250-255, 401-403; Mill y el, 272, 274, 277, 283  
 Plutarco, 347  
 poder de las ideas, 207-208  
 poder: control del, 91-92; y compromiso, 102; véase también autoridad  
 Pohlenz, Max, 354, 356  
 Pollard, Sydney, 48 n.  
 Popper, Karl Raimund, 15, 138 n., 304, 306, 326, 394, 396  
 Posadovski (seudónimo) véase Mandelberg  
 Posidonio, 69, 315-316, 345, 354  
 positivismo, 58, 117  
*Power of Ideas, The* (IB), 31, 403  
 Preen, Friedrich von, 58 n.  
 prejuicio, 387-390  
 Premio Agnelli, 30  
 Príamo, rey, 345  
 privacidad, 215  
 Procusto, 253  
 Pródico, 336, 358  
 progreso: y mejora humana, 99-102; concepto de, 126; tecnológico, 127; en las ideas, 325-326  
*Proper Study of Mankind The* (IB), 29, 29 n., 30 n., 31  
 Protágoras, 336, 354  
 protestantismo, 223  
 Proudhon, Pierre Joseph, 267 n.  
 Proust, Marcel, 180  
 psicología: leyes de la, 145-147  
 Pushkin, Alexander Sergevich, 211  
 Putnam, Hilary, 399  
 quietismo, 224 n., 225 n.  
 Quinton, Anthony Meredith, 400  
 Racine, Jean, 180  
 racionalismo: y soluciones políticas, 100, 104-105, 111-112, 229-232; y obstáculos a la autorrealización, 226-227; y leyes naturales, 229, 303-304; y comportamiento, 292-294, 296, 303-305; en la Grecia antigua, 344-

- 345; y ejercicio de la libertad, 366; *véase también* razón
- Rainborow, Thomas, 239 n.
- Ranke, Leopold von, 95, 133, 175
- Rawls John, 401
- Raz, Joseph, 401
- razón: e influencias irracionales, 99; creencia marxista en la, 103-107; y liberación, 167-169, 229; y teorías de la unificación, 194, 328-330; e individualismo, 223-224, 228, 236-237; y coerción, 235; *véase también* racionalismo
- «razón objetiva», 234
- Reforma, 215
- relativismo, 190, 193
- religión: persecución de la, 270; actitud de Mill ante la, 287-289; en la antigua Grecia, 336-338, 342
- Renacimiento italiano, 100, 149, 215, 328, 357
- Renouvier, Charles Bernard, 49
- responsabilidad: y determinismo, 44, 66-68, 153 n., 154, 158-160, 165, 168, 173-174, 201, 202-203, 362; y conciencia, 86 n.; moral, 299, 379; y autopredicción, 305-306
- «Retrospectiva final» (IB), 29, 34
- Revolución francesa: como jalón histórico, 98; representación histórica, 179-182; y deseo de libertad, 246
- «Revolución Romántica» (IB), 31
- revoluciones: y responsabilidad individual, 201; causas y propósitos, 245
- Rickman, Hans Peter, 66 n.
- Riley, Jonathan, 403, 407
- Robert Waley Cohen Memorial Lecture (1959), 17
- Roberts, Colin, 17, 20 n.
- Robespierre, Maximilien, 129, 182, 206, 387, 387 n.
- Robson, Ann Provost, John Mercel Robson y Bruce L. Kinzer, 404, 405
- Roma (antigua), 139-140, 154-156, 215, 224, 347, 350, 357
- romanticismo, 125; e historia, 150; y la teoría política, 332; concepción de IB del, 393
- Roosevelt, Franklin Delano, 120
- Roots of Romanticism, The* (Las raíces del romanticismo) (IB), 31, 393, 405
- Ross, William David, 401
- Rostovtzeff, Michael I., 359
- Rousseau, Jean-Jacques: sobre las cadenas humanas, 70, 89 n.; Heine sobre, 206; sobre la mala voluntad, 209; sobre la obediencia a las leyes, 221; influencia sobre el humanismo liberal, 223-224; sobre la verdadera libertad, 224; individualismo, 229, 236; sobre la sociedad armoniosa, 232; sobre la austeridad de las leyes de la libertad, 246; oposición de Constant, 246; Mill y, 283; sobre la inocencia de los bárbaros, 314; reacciones a, 326; sobre el comportamiento humano, 393
- Ruskin, John, 284, 285
- Russell, Bertrand: sobre el entendimiento, 33, 326; sobre el determinismo, 153 n.; sobre las creencias fundamentales, 284; sobre la autodeterminación, 300; ideas revolucionarias, 325; conocimiento de, 353
- Ryan, Alan James, 397, 398, 404, 406
- Sabine, George Holland, 356, 358 n., 359, 394
- Sainte-Beuve, Charles-Augustin, 58, 128 n.
- Saint-Simon, Claude Henry, conde de: sobre la realización humana, 108; profecías sobre el gobierno materialista, 122-123, 206; utopismo, 149, 277; y obediencia a las leyes generales, 166-167; y finalidad, 266; Mill y, 281, 281 n.
- Sandel, Michael, 400
- Santayana, George, 33
- Savigny, Friedrich Karl von, 95
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 136, 196, 206, 258
- Schlick, Moritz, 47, 153 n., 300
- Schoeck, Helmut, y James Wilhelm Wiggins, 399
- Schoefield, Malcolm, 340 n.
- Schopenhauer, Arthur, 104, 160 n., 192, 225, 300, 309, 316
- Schumpeter, Joseph Alois, 255 n.
- Sen, Amartya Kumar, 45 n., 46-47, 53, 397, 401 n.
- Séneca, 100
- Sexto Empírico, 113, 345 n.
- Shackleton, Robert, 264 n.
- Shaw, George Bernard, 149
- Sheldon, Olive, 18
- Shelley, Percy Bysshe, 344
- Shklar, Judith Nisse, 399, 399 n.
- Siedentop, Larry, 406, 408
- Simbhony, Avital, 399
- Simon, Richard, 19
- sindicalismo, 106, 121
- sionismo, 403
- Skinner, Quentin Robert Duthie, 408
- Smerdis, pseudo, 71
- Smith, Adam, 117, 212
- Smith, Geoffrey W., 398

- soberanía: y libertad, 112, 245-249  
*Soviet Mind, The* (IB), 407  
 socialdemocracia, 106, 128  
 socialismo: creencias, 97, 103; e irracionalistas, 105; Mill y el, 267 n.  
 Sociedad de Naciones, 99, 121  
 sociología: leyes de la, 145-147, 162, 197, 199-201  
 Sócrates: discípulos, 71, 350-351; acepta la ley ateniense, 87, 334; sobre la virtud y el conocimiento, 238; asesinado, 270, 333, 388; acusado de corromper a los jóvenes, 334; opositores sofistas, 336; sobre aprender a no preocuparse, 343-344; Antístenes y, 350; se opone a Aristipo, 351; y el no valer la pena la participación política, 357  
 sofistas, 336-338, 348, 353  
 Sófocles, 223, 349  
 Sorel, Georges, 105, 196  
 Spencer, Herbert, 58, 76, 273, 285  
 Spengler, Oswald, 136, 138, 167, 328  
 Spinoza, Benedictus de: sobre el determinismo, 47-48, 51, 53, 166, 316; influencia de, 100; racionalismo, 124, 226; sobre la realidad en tanto cognoscible, 168; sobre el control de la dominación, 230; sobre la obediencia de los niños, 231; humanismo, 298; sobre el conocimiento, 282; sobre la autodeterminación, 303, 310, 315-316; y la libertad positiva, 399; *Ética*, 303  
 Spitz, David, 17 n., 81, 84, 397  
 Stalin, Josef Vissarionóvich: afirmaciones históricas sobre, 59, 186; régimen de, 93 n.; sobre los artistas creativos en tanto «ingenieros del alma humana», 119, 119 n., 367; juicios sobre, 201; dogmatismo, 388  
 Stallworthy, Jon, 15, 19-23, 24-26, 28  
 Steinberg, Jonny, 406  
 Steiner, Hillel, 399  
 Stendhal (seudónimo de Marie-Henri Beyle), 180  
 Stephen, James Fitzjames, 214, 284, 401 n.  
 Sterling, Edward, 287 n.  
 Sterling, John, 213 n., 243 n., 283 n., 287  
 Stirner, Max, 98  
 Stocker, Michel, 401  
 Strauss, Leo, 399  
 sufrimiento: causado por la ignorancia, 149  
 Suiza, 127  
 superstición: filosófica, 54-57  
 surrealismo, 125  
 Sutcliffe, Peter H., 19  
 Swift, Adam, 407  
 Swift, Jonathan, 115  
 Swinburne, Algernon Charles, 28 n.  
 Tácito, 95  
 Taine, Hippolyte, 167, 172, 285  
 Talbott, Strobe, 408  
 Talleyrand, Charles Maurice de, 128 n.  
 Tallis, Raymond, 406  
 Talmon, Jacob Leib, 394  
 Tanner, Michael, 406  
 Tarn, William Woodthorpe, 347  
 Tawney, Richard Henry, 210 n., 253  
 Taylor, Charles, 398, 401, 405  
 Taylor, Harriet (después esposa de J. S. Mill), 267 n., 268, 277, 279, 287  
 Taylor, Helen, 288  
 tecnócratas, 253-254, 281 n.  
 teleología, 143, 144-147, 155  
 Tennyson, Alfred, primer barón de, 99  
 teócratas, 253  
 Teofrastro, 358  
 teología: y logro de la verdad, 112  
 teoría política: naturaleza de la, 207; cambios en la, 328-331  
 teoría y práctica: unidad de la, 269, 269 n.  
 Thomas, William, 404  
 Thompson, Dennis Frank, 404  
*Three Critics of the Enlightenment* (IB), 393  
*Times Higher Education Supplement*, 13  
*Times Literary Supplement*, 68 n., 384  
 tiranía, 91-92, 246-247, 251  
 Tkachov, Petr Nikitich, 109  
 Tocqueville, Alexis de: y la intervención del Estado, 77; y las luchas sociales, 101-102; racionalismo, 124; sobre la libertad, 210, 248-255; muerte, 258; profecías, 266; admiración de Mill, 267; creencia en la diversidad, 277; sobre la democracia americana, 279  
 tolerancia, 127, 128-129, 257-259, 268, 279  
 Tolstói, conde Lev Nikolaevich, 110, 166, 171, 172 n., 328  
 Tomás de Aquino, santo, 172 n., 300, 326  
 totalitarismo, 114, 120, 324, 394  
 Toynbee, Arnold Joseph, 136, 143, 196, 328  
 «Tres jalones en la historia del pensamiento político» (IB), 31  
 Trásmaco, 336-338  
 Treitschke, Heinrich von, 155  
 Tribunal de la Haya, 99  
 Trotski, Leon, 93, 172  
 Tucídides, 95, 186, 332, 338-339, 349  
 Tuell, Anne Kimball, 287 n.

- Turgenev, Iván Sergevich: *Dnevnik lishnego cheloveka* (Diario de un hombre superfluo), 384 n.; *Padres e hijos*, 122
- Turgot, Anne Jacques Robert, barón de l'Aulne, 192
- Ulam, Adam, 118
- Unión Soviética: y planificación central, 119
- Uritsky, Moise Solomonovich, 32, 373, 394
- utilitarismo: y el moldeado del material humano, 222-223; sobre la moralidad, 236, 383; actitud de Mill ante, 260-261, 264-266, 278, 283-284, 288; Bentham como abogado del, 263; creencia en las verdades sencillas, 274, 288-289; refutado por los logros humanos, 379
- utopismo, 149, 192, 206
- Vaihinger, Hans, 160 n.
- valores: armonización de los, 250-252, 253-255, 330
- verdad: teología y, 112-113; en la teoría política, 328-330; y engaño deliberado, 380
- Vico and Herder (IB), 16
- Vico, Giambattista, 133, 178 n.
- Villey, Michel: *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, 215 n.
- Voltaire, François Marie Arouet de: racionalismo, 58; sentido histórico, 95; influencia, 126; y la tolerancia, 155; sobre la libertad, 322
- Waelder, Robert, 69 n.
- Walzer, Michael, 401, 402
- Warner, Stuart D., 401 n.
- Weber, Max, 58, 86 n., 197 n.
- Wells, Herbert George, 58, 149, 181, 281 n.
- West, David, 399
- White, Morton, 51, 51 n., 52-54, 67-68, 396
- Wilberforce, William, 286
- Wilbur, George B., y Warner Muensterberger, 69 n.
- Williams, Bernard Arthur Owen, 401, 402, 406
- Wilson, Woodrow, 100, 120,
- Wokler, Robert, 407, 408
- Wollheim, Richard, 68 n., 397, 402, 403, 405
- Woolf, Virginia, 344
- Wordsworth, William, 260
- yo: y logro de la libertad, 223-224; véase también individuo
- Zeitgeist*, 168
- Zelinski, Kornely L., 119
- Zeller, Eduard, 354
- Zenón, 168, 340, 344-348, 350, 354-355, 357-358
- Zola, Émile, 180

## NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

*“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.*

—Miguel de Unamuno

**Para otras publicaciones visite:**

[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escríbanos a:

[lecturasinegoismo@gmail.com](mailto:lecturasinegoismo@gmail.com)

*Sobre la Libertad - Isaiah Berlin*

**Referencia: 2602**



Sidney Tarrow  
**EL PODER EN MOVIMIENTO**

Ludwig Wittgenstein  
**LECCIONES DE 1946-1947**

Diego López Garrido  
**LA GUARDIA CIVIL Y LOS ORÍGENES  
DEL ESTADO CENTRALISTA**

Francisco Armesto / Constantino Armesto  
**SUPERVIVENCIA O SUICIDIO**

François Ascher  
**LOS NUEVOS PRINCIPIOS DEL URBANISMO**

Julio Aróstegui  
**LA HISTORIA VIVIDA**

Alex Callinicos  
**LOS NUEVOS MANDARINES DEL PODER AMERICANO**

Enrique Bernárdez  
**¿QUÉ SON LAS LENGUAS?**

Francisco Mora  
**¿ENFERMAN LAS MARIPOSAS DEL ALMA?**

Antoni Segura  
**SEÑORES Y VASALLOS DEL SIGLO XXI**

Emilio Gentile  
**FASCISMO. HISTORIA E INTERPRETACIÓN**

Mary Nash  
**MUJERES EN EL MUNDO**

G. W. F. Hegel  
**LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA  
DE LA HISTORIA UNIVERSAL**

Martin Heidegger  
**LÓGICA. LA PREGUNTA POR LA VERDAD**

José Luis Molinuevo  
**HUMANISMO Y NUEVAS TECNOLOGÍAS**

Isidro González  
**LOS JUDÍOS Y LA SEGUNDA REPÚBLICA 1931-1939**

Anthony D. Smith  
**NACIONALISMO**

Jason Goodwin  
**LOS SEÑORES DEL HORIZONTE**

Álvaro Marchesi  
**QUÉ SERÁ DE NOSOTROS, LOS MALOS ALUMNOS**

Isaiah Berlin  
**SOBRE LA LIBERTAD**

El presente volumen reúne los principales escritos de Berlin sobre la libertad, incluidos los *Cuatro ensayos sobre la libertad*, que el propio Berlin consideraba su libro más importante. Henry Hardy explica en la introducción la génesis del este clásico del liberalismo político, que ahora se publica con un quinto ensayo que Berlin deseaba haber incluido inicialmente y con otros escritos relacionados. Los apéndices autobiográficos hallados entre los inéditos de Berlin nos ayudan a comprender el núcleo de convicciones personales del que surgieron estas obras. Completan el volumen una guía de Ian Harris sobre la vasta literatura que han estimulado las ideas de Berlin y un exhaustivo índice analítico.



**Alianza Editorial**

ISBN: 84-206-4710-1



3492258